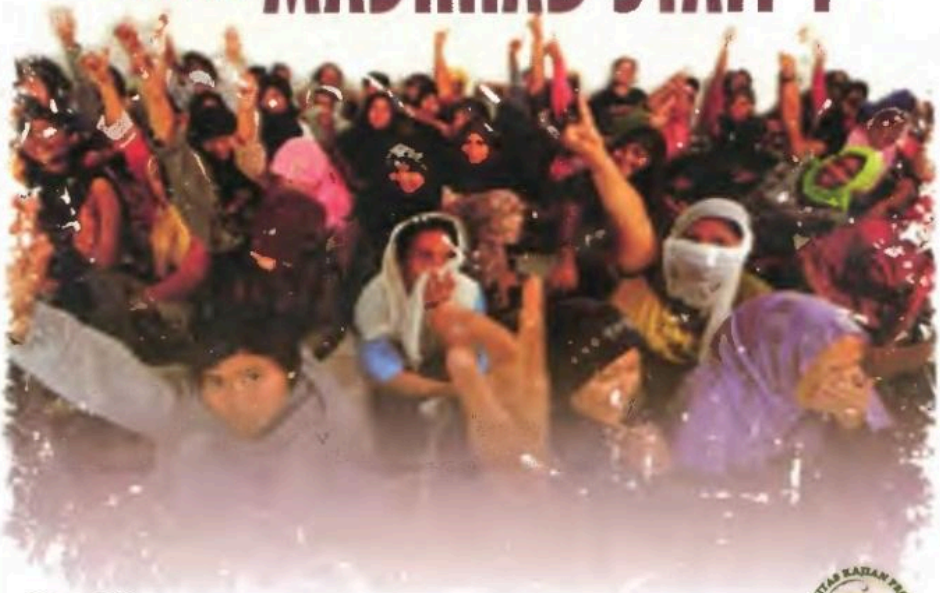
Dr. H. Abdul Mun'im Saleh, M. Ag.

OTORITAS MASLAHAH DALAM MADHHAB SYAFI'I



MAGNUM

KOMUNITAS KAJIAN PEMIKIRAN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KIAI AGENG MUHAMMAD BESARI

PONOROGO

OTORITAS *MAṢLAḤAH* DALAM MADHHAB SHĀFI'Ī

Dr. H. Abdul Mun'im Saleh, M. Ag.

Diterbitkan atas kerja sama

MAGNUM

Otoritas Maslahah Dalam Madhhab Shafi'i

Penulis : Dr. H. Abdul Mun'im Saleh, M. Ag.
Penyunting : Rohmah Maulidia, M.Ag.
Penta letak : H Zaki NR
Desain Kover : M. Taufiq NH
Cetakan I : Desember 2012

Diterbitkan oleh

Magnum Pustaka Utama
Jl. Wonosari KM. 9,3, Cepor, RT 3 RW 02
Sendangtirto, Berbah, Sleman, Yogyakarta

bekerja sama dengan

Komunitas Kajian Proliman (KKP)
Ponorogo
Jl. Brig. Jend. Katamso, RT 4, RW 3, No. 64 C,
Kadipaten, Babadan, Ponorogo, Jawa Timur

Dr. H. Abdul Mun'im Saleh, M. Ag

Otoritas Maslahah Dalam Madhhab Shafi'i/ Dr. H. Abdul Mun'im Saleh, M. Ag; penyunting, Rohmah Maulidia, M.Ag. – Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2012.

14 x 20 cm, 122 halaman + viii

ISBN : 978-602-97612-2-1

Hak cipta dilindungi undang-undang

TRANSLITERASI

1. Konsonan:

Arab	Ind.	Arab	Ind.	Arab	Ind.	Arab	Ind.
ء	'	د	D	ض	ḍ	ك	K
ب	B	ذ	Dh	ط	ṭ	ل	L
ت	T	ر	R	ظ	ẓ	م	M
ث	Th	ز	Z	ع	'	ن	N
ج	J	س	S	غ	gh	ه	H
ح	ḥ	ش	Sh	ف	f	و	W
خ	kh	ص	ṣ	ق	q	ي	Y

2. Vokal pendek:
   Fatḥah = a, *kasrah* = i, *ḍammah* = u

3. Vokal panjang:
   Fatḥah = ā, *kasrah* = ī, *ḍammah* = ū

3. Vokal rangkap (diftong) ditransliterasikan dengan gabungan dua huruf "ay" dan "aw"
   Contoh:
   Bayna, `alayhim, qawl, mawqif

4. Kata yang ditransliterasikan dan kata-kata dalam bahasa asing yang belum terserap menjadi bahasa baku Indonesia dicetak miring.

Selamat & Sukses

Atas Pengukuhan

Prof. Dr. H. Abdul Mun'im, M.Ag.

Sebagai

GURU BESAR DALAM BIDANG ILMU USHUL FIQH
di Fakultas Syariah
Institut Agama Islam Negeri Ponorogo

CIVITAS AKADEMIKA FAKULTAS SYARIAH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PONOROGO

Fakultas Syariah IAIN Ponorogo · syariahiainponorogo.id · @fasyaiainpo · @fasyaiainpo

KATA PENGANTAR

KEHADIRAN buku ini dimaksudkan untuk mengisi kekosongan bacaan tentang posisi yuristik madhhab Shāfi'ī, khususnya posisi yuristik pendirinya, al-Imām al-Shāfi'ī sendiri. Sebagai sebuah negara dengan mayoritas Muslim bermadhhab Shāfi'ī, literatur tentang madhhab ini pastilah beredar luas di Indonesia. Akan tetapi itu semua adalah mengenai *fiqh*nya, sementara literatur tentang metode berfikirnya (madhhabnya) sendiri tidaklah banyak, karena memang yang lebih disukai masyarakat pada umumnya adalah buku-buku yang langsung membahas *fiqh*. Kajian khusus tentang *maṣlaḥah* di dalam madhhab Shāfi'ī lebih langka lagi diterbitkan, dan karenanya jarang menjadi perhatian, mengesankan bahwa madhhab ini tidak demikian akrab dengan wacana tentang *maṣlaḥah*. Belum ada suatu karya khusus berbahasa Indonesia yang meneliti bagaimana madhhab Shāfi'ī memposisikan

maṣlaḥah dalam pemikiran hukumnya sebagai sumber dan pertimbangan hukum berikut perinciannya sampai menyentuh pada prosedur penalaran hukum, mulai dari tingkat filsafat hukumnya sampai elaborasinya ke dalam kaidah-kaidah penetapan hukum. Selama ini, kajian *maṣlaḥah* sebagai fasilitas berfikir dalam hukum Islam selalu dilakukan terhadap para pemikir atau madhhab yang sudah jelas-jelas mengonsepkan dan menggunakan *maṣlaḥah*. Diharapkan buku ini akan berguna untuk memahami karakteristik pemikiran hukum Islam di Indonesia, karena mayoritas muslim Indonesia menganut madhhab Shāfi'ī. Selanjutnya, diharapkan pula dapat dijadikan pertimbangan untuk menyikapi usulan tentang upaya pengembangan terhadap metode berfikir madhhab Shāfi'ī untuk keperluan menanggapi perkembangan zaman.

Ponorogo, 17 Agustus 2012

AMS

DAFTAR ISI

TRANSLITERASI iii

KATA PENGANTAR v

DAFTAR ISI vii

BAB I PENDAHULUAN 1

BAB II MADHHAB SHĀFI'Ī SEBAGAI JALAN TENGAH 7

A. Al-Shāfi'ī dan Pengembaraan Intelektualnya 7

B. Al-Shāfi'ī, Shāfi'īyah dan Madhhab Shāfi'ī 17

BAB III *MAṢLAḤAH* SEBAGAI PERTIMBANGAN HUKUM 41

A. Kehendak Tuhan dan Kepentingan Manusia 41

B. *Usūl al-Fiqh* dan *al-Qawā'id al-Fiqhīyah* 47
C. Akar Teologi *Maṣlaḥah* 63

BAB IV *AL-MAṢLAḤAH* DALAM MADHHAB SHĀFI'Ī **75**
A. *Usūl al-Fiqh* Madhhab Shāfi'ī 75
B. *Al-Qawā'id al-Fiqhīyah* Madhhab Shāfi'ī 89
C. Madhhab Shāfi'ī dan Tantangan Zaman 102

BAB V PENUTUP **109**
A. Kesimpulan 109
B. Saran-saran 113

DAFTAR PUSTAKA **115**

TENTANG PENULIS **121**

BAB I

PENDAHULUAN

SUDAH sepatutnya dipikirkan refleksi terhadap apa yang terjadi pada perkembangan pemikiran Hukum Islam di Indonesia. Apa perlu untuk melanjutkan atau pun mengoreksi gagasan para pemikir Islam pada dasa warsa 80-an dan awal 90-an, salah satu masa produktif dalam diskusi keilmuan dalam berbagai bidang di Indonesia. Pada masa itu isu penting yang bisa dicatat adalah kontekstualisasi, reaktualisasi dan pribumisasi Islam. Masing-masing dilontarkan oleh Nurcholish Madjid, Munawir Sjadzali dan Abdurrahman Wahid. Pertanyaannya kemudian adalah, "Lalu bagaimana sesudah itu?" Pertanyaan sederhana ini diajukan karena isu serupa itu barulah berupa tuntutan dan gugatan. Belum ada tahapan perumusan dari gagasan-gagasan tersebut yang merupakan langkah kongkret penjawaban. Gagasan-gagasan itu pada dasarnya berangkat dari titik yang sama, yaitu anggapan bahwa

Hukum Islam sebagaimana dikenal dan dipahami saat ini tidak mampu menanggapi perkembangan zaman, keprihatinan yang nyaring disuarakan kaum pembaharu umumnya. Maka, menurut ketiga orang tersebut, perlu dilancarkanlah gerakan kontekstualisasi, reaktualisasi dan pribumisasi tersebut.

Agaknya semua orang setuju bahwa kini gagasan pembaharuan di atas saat ini mengalami kemandegan. Namun mengapa mandeg? Salah satu jawabannya adalah bahwa gagasan itu tidak disampaikan dengan basis metodologi yang memadai. Bahkan gagasan itu tidak membayangkan aspek metodologi dari kemapanan yang dikritiknya. Di sini ada problem keterputusan intelektual Islam Indonesia dari ilmu metodologis warisan lama dalam bidang pemikiran hukum Islam. Sebenarnya apa pun penilaian yang diberikan terhadap warisan lama itu, yang jelas ia merupakan contoh dari sebuah langkah penerjemahan nilai-nilai Islam yang abstrak ke dalam alam empiris. Memahami latar belakang metodologis dari warisan itu dengan demikian merupakan bekal yang berharga dalam upaya yang sama di masa kini dan mendatang. Keterputusan demikian terbukti hanya menghasilkan gagasan-gagasan yang abortif.

Indonesia adalah negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia yang keberagamaan mereka di bidang hukum tunduk kepada madhhab Shāfi'ī. Jika sebuah harapan ditumpukan kepada bangsa ini untuk memikul tugas pemikiran hukum Islam masa depan, maka

pengenalan yang lebih utuh terhadap madhhab yang mereka anut menjadi sebuah keniscayaan. Ada pertanyaan mendasar yang menggelitik, "Apakah bangsa ini bisa diajak bersemangat dalam pemikiran Hukum Islam, sedang madhhab yang mereka anut dipertanyakan keandalannya sebagai basis pemikiran hukum di dunia modern? Bisakah madhhab Shāfi'ī menghadapi tuntutan kebebasan berfikir yang diperlukan untuk membentuk posisi-posisi luwes dalam menyantuni apa yang dinamakan "kepentingan-kepentingan manusia"? Sementara orang bersikap ragu-ragu akibat kesan mereka tentang madhhab Shāfi'ī yang memiliki kecenderungan yang kurang lebih tekstualis.

Kesan tekstualis ini antara lain terbentuk oleh kenyataan bahwa madhhab Shāfi'ī tidak mempergunakan *maṣlaḥah* sebagai *adillat al-aḥkām*.[1] Secara sederhana, *al-maṣlaḥah* bisa diberi pengertian sebagai "kepentingan manusia". Berbeda dengan sebagian madhhab hukum lain dalam Islam, madhhab Shāfi'ī tidak menjadikan *al-maṣlaḥah* sebagai salah satu sumber hukumnya. Aliran ini hanya mempergunakan empat sumber hukum, al-Qur'ān, Sunnah, *ijmā* dan *qiyās*. Tapi di pihak lain, memang tidak mungkin mengatakan bahwa madhhab Shāfi'ī tidak mempergunakan *maṣlaḥah* dalam pemikiran hukumnya, sebab *maṣlaḥah* adalah inti dari moral hukum yang disepakati bahwa hukum harus membawa *maṣlaḥah* (manfaat) bagi manusia dan bahwa *maṣlaḥah* adalah tujuan hukum itu sendiri. Perdebatan tentang kinerja madhhab

[1] Dalil hukum, atau populer diterjemahkan dengan istilah sumber hukum, meskipun ini tidak selalu tepat.

Shāfi'ī dalam menghadapi perkembangan zaman kerap kali muncul dalam pembicaraan tentang pembaruan hukum Islam di Indonesia. Oleh karena itu, gambaran yang lebih utuh mengenai madhhab ini perlu diberikan dengan tujuan agar perdebatan tersebut menemukan momentum untuk meningkat menjadi dialog yang lestari, produktif dan konstruktif.

Secara singkat, buku ini berusaha menghadirkan konsep *maṣlaḥah* dalam madhhab Shāfi'ī yang meskipun menjadi fasilitas penting di dalam madhhab ini, akan tetapi tidak pernah diresmikan sebagai *adillah* (sumber hukum). Tentunya ada alasan-alasan khusus dalam memosisikan *maṣlaḥah* seperti itu yang perlu diungkapkan. Keterangan tentang perincian dan elaborasi *maṣlaḥah* dalam rangkaian kerja madhhab Shāfi'ī akan memberikan gambaran tentang peranan dan kewenangan sebenarnya dari *maṣlaḥah* dalam madhhab ini.

Untuk mencapai tujuan tersebut, buku ini menelusuri tulisan para tokoh madhhab Shāfi'ī dalam bidang *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Sebagaimana diketahui, *uṣūl al-fiqh* sering disebut sebagai teori hukum, sedangkan *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah kaidah-kaidah hukum (*legal maxims*) yang merupakan lukisan terbaik dari prinsip-prinsip hukum dan tujuan Hukum Islam. Jika kaidah-kaidah dalam *uṣūl al-fiqh* lebih berkonsentrasi untuk memahami sumber-sumber tekstual (wahyu), maka kaidah-kaidah milik *al-qawā'id al-fiqhīyah* berkecimpung dalam menghadapi kasus-kasus hukum yang belum diberikan penyele-

saiannya di dalam wahyu. Terutama di dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* inilah akan didapatkan karakteristik dan kadar kepedulian madhhab Shāfi'ī kepada *maṣlaḥah*. Selanjutnya sumber-sumber sekunder digunakan untuk membantu melakukan analisis dan membuat kesimpulan.

Buku ini ditulis dalam lima bab dengan urutan sebagai berikut. Bab I merupakan pendahuluan yang menjelaskan latar belakang ilmiah dari kehadiran buku ini. Bab II menjelaskan biografi singkat al-Shāfi'ī sampai ia tampil sebagai seorang mujtahid, kemudian madhhab Shāfi'īyang dibangunnya, Shāfi'īyah dan posisi madhhab Shāfi'ī sebagai penengah antara kecenderungan tradisionis dan rasionalis. Bab III membahas *maṣlaḥah* sebagai pertimbangan hukum, di dalamnya dipaparkan segi filosofi *maṣlaḥah*, kedudukan akal *vis-a-vis* wahyu, fungsi *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam pemikiran Hukum Islam dan akar teologi dari gagasan *maṣlaḥah*. Bab IV membahas pengertian dan kedudukan *maṣlaḥah* dalam madhhab Shāfi'ī, menampilkan karakteristik *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam madhhab ini dalam kaitannya dengan *maṣlaḥah*, kemudian sekilas tentang masa depan madhhab ini berkenaan dengan soal *al-maṣlaḥah*. Bab V menutup pembahasan dengan kesimpulan dan saran-saran sepanjang yang berhubungan erat dengan tema sentral buku ini.

BAB II

MADHHAB SHĀFI'Ī SEBAGAI JALAN TENGAH

A. Al-Shāfi'ī dan Pengembaraan Intelektualnya

AL-IMĀM al-Shafi'i (150/767-204/819) lahir dengan nama Muḥammad di Gazza, Palestina, dari kalangan keluarga bersahaja yang berasal dari Makkah yang kebetulan sedang berada di tempat tersebut karena sesuatu keperluan. Nama lengkapnya, dengan menyebut nama julukan dan silsilah dari jurusan ayahnya, adalah Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Idrīs bin al-'Abbās bin 'Uthmān bin Shāfi' bin al-Sā'ib bin al-Sā'ib bin 'Ubayd bin 'Abd Yazīd bin Hāshim bin al-Muṭṭalib bin 'Abd Manāf bin Quṣayy bin Kilāb. Nama al-Shāfi'i diambilkan dari nama kakeknya, dan Qusayy bin Kilāb adalah juga kakek nabi Muhammad SAW.[2] Ayah al-Shāfi'ī wafat di perantauan itu. Maka ibunya membawanya

[2] Fārūq 'Abd al-Mu'ṭī, *al-Imām al-Shāfi'ī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1992), 5.

kembali ke Makkah ketika al-Shāfi'ī berumur dua tahun.[3] Makkah adalah tempat al-Shāfi'ī menghabiskan masa kanak-kanaknya dan di tempat ini pula ia memulai kehidupan keilmuannya.

Al-Shāfi'ī hidup pada masa pemerintahan khalifah 'Abbāsīyah dengan khalifahnya waktu itu, Hāruñ al-Rashīd (170-193 H.) dan al-Ma'mūn (198-218 H.). Sebagaimana diketahui, dunia Islam pada saat itu sedang menapak puncak kejayaannya, ditandai dengan kemajuan di segala bidang, termasuk bidang keilmuan. Pusat-pusat ilmu pengetahuan saat itu antara lain adalah Makkah, Madinah, Kufah (Irak), Shām (Damaskus) dan Mesir.[4]

Sepanjang meniti kariernya sebagai *faqīh* (ahli fiqh), al-Shāfi'ī sempat menyerap berbagai karakteristik (aliran) fiqh yang berbeda-beda ketika ia menetap di berbagai daerah, yaitu Makkah, Madinah, Yaman, Irak dan Mesir. Aliran-aliran yang berbeda sering disebut sebagai "madhhab kuno" yang kelak berevolusi menjadi madhhab fiqh yang dikenal di zaman ini. Madhhab yang dikenal saat ini pada awalnya berkembang sebagai aliran yang berpusat di kota-kota tertentu sehingga nama aliran fiqh ketika itu selalu dinisbatkan kepada nama kota yang menjadi basisnya. Masing-masing kota utama mempunyai tokoh sendiri yang berjasa bagi perkembangan pemikiran hukum di wilayah tersebut.[5]

---

[3] Abū al-Mawāhib 'Abd al-Wahhāb bin Ahmad 'Alī al-Anṣarī al-Sha'rānī, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, vol 2 (t.t.: Dār al-Fikr, t.t.), 50.

[4] Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1981), 15.

[5] A. Qadri A.Azizy, "The Concept of Madhhab and the Question of Its Boundary", *al-Jami'ah*, 59 (1996), 83.

Pada usia menjelang umur 9 tahun, al-Shāfi'ī telah menyelesaikan pelajaran baca tulis, bahkan pada usia itu ia telah mampu menghafal al-Qur'ān seluruhnya serta sejumlah ḥadīth Nabi. Minatnya yang tinggi dalam bahasa Arab mendorongnya meninggalkan ibunya menuju perkampungan Banī Hudhayl, suatu kabilah yang masih murni bahasa Arabnya, untuk mendalami bahasa Arab. Barangkali karena inilah ia juga memiliki penguasaan yang tinggi terhadap sastera Arab.[6]

Setelah beberapa waktu, ia mengarahkan dirinya untuk mendalami ilmu fiqh dan ḥadith, ia pun belajar fiqh kepada seorang ahli fiqh Makkah, Muslim bin Khālid al-Zanjī. Pelajaran hadīth ia terima dari Sufyān bin 'Uyaynah (w. 198 H.)[7] Perlu dicatat bahwa fiqh aliran Makkah berakar pada Ibn 'Abbās, seorang sahabat Nabi yang terkemuka. Ibn 'Abbās menetap di kota ini setelah ia diturunkan dari jabatan sebagai walikota Basrah di masa khalīfah 'Aliy bin Abī Ṭālib. Di Makkah Ibn 'Abbās dikenal mengajarkan al-Qur'ān, tafsīr dan ilmu-ilmu yang terkait dengan penafsiran. Al-Shāfi'ī mewarisi ilmu-ilmu ini dari ulama Makkah. Ilmu-ilmu ini tampaknya sangat berpengaruh pada kitab *al-Risālah* yang disusunnya, yang sarat dengan penjelasan tentang metode memahami teks.[8]

Al-Shāfi'ī masih tinggal di Makkah ketika ia menghafalkan kitab *al-Muwaṭṭa'*, sebuah kitab hadis atau

---

[6] Farouq Abu Zaid, *Hukum Islam Antara Tradisionalis dan Modernis*, terj. H. Husein Muhammad (Jakarta: P3M, 1986), 29.

[7] Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 16 dan 19.

[8] Muhyi al-Dīn 'Abd al-Salām, *Mawqif al-Imām al-Shāfi'ī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 26.

fiqh yang disusun oleh al-Imām Mālik bin Anas (93-179 H.). Maka ketika al-Shāfi'ī menginjak remaja, pada tahun 170 H, ia meninggalkan Makkah untuk berguru langsung kepada penyusun kitab tersebut. Al-Shāfi'ī tinggal bersama gurunya di Madinah sampai akhir hayat gurunya itu pada tahun 197 H., dengan disela dua tahun ketika al-Shāfi'ī berkunjung ke Irak untuk pertama kalinya.[9] Fiqh aliran Madinah berakar pada 'Umar, 'Ā'ishah, Ibn 'Umar dan beberapa tokoh lain. Kemudian dilanjutkan pada generasi *tābi'ūn* oleh Sa'īd bin al-Musayyab, 'Urwah bin al-Zubayr, Abū Bakr bin 'Abd al-Raḥmān, 'Ubayd Allāh bin 'Abd Allāh, Khārajah bin Zayd, Sulaymān bin Yasār dan al-Qāsim bin Muḥammad. Mereka bertujuh dikenal dengan nama *"al-fuqahā' al-sab'ah"* atau tujuh serangkai ahli fiqh. Di Madinah dikenal pula nama-nama lain seperti Sālim bin 'Abd Allāh bin 'Umar, Ibnu Shihāb al-Zuhri dan Yaḥyā bin Sa'īd. Mālik bin Anas, guru al-Shāfi'īdi Madinah, dan para ahli fiqh seangkatannya adalah eksponen terakhir dari aliran Madinah.[10]

Dari Madinah al-Shāfi'ī menuju Yaman. Di tempat ini didapatinya *fiqh* peninggalan Mu'ādh bin Jabal yang diterimanya dari Mutraf bin Māzin dan Hishām bin Yūsuf. Kemudian dari 'Umar bin Abī Salmah dipelajarinya fiqh al-Awzā'ī seorang ahli fiqh dari Shām (Syria). Dari Yahyā bin Ḥasan, al-Shāfi'ī mempelajari fiqh al-Layth, seorang *faqīh* Mesir.[11]

---

[9] Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 23-25.
[10] Azizy, "The Concept", 83.
[11] 'Abd al-Salām, *Mawqif*, 28.

Al-Shāfi'ī mengenal *fiqh* aliran Iraq terutama dari Muḥammad bin al-Ḥasan al-Shaybānī (w. 188 H.), murid al-Imām Abū Ḥanīfah (81-150 H.). Kedatangan al-Shāfi'ī pertama kali ke Irak adalah semasa ia berdomisili di Madinah. Kedatangannya yang kedua adalah pada tahun 184 H. setelah ia beberapa saat tinggal di Yaman.[12] Akar dari fiqh aliran Iraq adalah sahabat Ibn Mas'ūd dan Aliyy bin Abī Ṭālib. Penerus dari kalangan *tābi'ūn* adalah 'Alqamah bin Qays, Masrūq bin al-Ajda', al-Aswad bin Yazīd, Shurayḥ bin al-Ḥārith, Ibrahīm al-Nakha'ī, al-Sha'bī, Muḥammad bin Abī Sulaymān al-Anṣārī, dan eksponennya yang terakhir adalah Abū Ḥanīfah dan murid-muridnya.[13]

Pada lawatan kedua ini, al-Shāfi'ī tampak mulai banyak berdiskusi dengan tokoh fiqh setempat. Ia mengikuti pelajaran Muḥammad al-Ḥasan, lalu berdebat dengan murid-murid Muḥammad di luar jam pelajaran. Karena hubungannya yang lebih formal dengan Muḥammad, ia menghindarkan berdebat langsung dengannya. Tapi tak urung, Muḥammad pun memaksa al-Shāfi'ī berdebat dengannya. Sampai dengan tahap ini al-Shāfi'ī masih menyatakan diri sebagai pendukung dan murid Mālik dan pembela *al-Muwaṭṭa'*. Masa tukar fikiran ini berlangsung sekitar dua tahun.[14]

Sekembalinya dari Irak kali ini, al-Shāfi'ī memutuskan untuk berdiam di Makkah, kampung halamannya. Nilai khazanah keilmuan yang ia bawa dari Muḥammad bin

[12] Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 23, 20.
[13] Azizy, "The Concept", 84.
[14] 'Abd al-Mu'ṭī, *al-Imām al-Shāfi'ī*, 31.

al-Ḥasan dilukiskannya sebagai "semuatan unta".[15] Dari pernyataan ini tampaknya ia sangat menganggap penting terhadap makna perkenalannya dengan fiqh aliran Irak bagi bangunan keilmuan yang ia gagaskan untuk masa mendatang.

Selama beberapa tahun lagi ia tinggal, mengajar dan berfatwa di Makkah. Namun sampai saat ini al-Shāfi'ī belum dikenal sebagai seorang *mujtahid muṭlaq*. Fatwa-fatwa yang ia keluarkan masih berdasarkan fatwa-fatwa para gurunya yang didapatkan di Makkah, Madinah maupun Irak.[16] Makkah tentu saja menjadi "mimbar" terbaik bagi al-Shāfi'ī, sebagai tempat berkumpulnya jama'ah haji dari segala penjuru dunia Islam. Oleh al-Sha'rānī, selama berada di Irak, al-Shāfi'ī dilukiskannya sebagai amat serius dalam kegiatan keilmuan, berdiskusi dengan Muḥammad bin al-Ḥasan dan tokoh-tokoh lain, menyebarkan ilmu hadith, menegakkan madhhab *ahl al-ḥadīth*, membela *sunnah*, mengeluarkan hukum dari *sunnah* sehingga banyak ulama melepaskan madhhab-madhhab mereka dan mengikuti madhhab al-Shāfi'ī Kemudian al-Shāfi'ī meninggalkan Irak menuju Mesir pada akhir tahun 199 H. dan menyusun kitab-kitabnya yang baru. Orang-orang pun berdatangan kepadanya dari berbagai penjuru.[17] Penjelasan al-Sha'rānī yang begitu singkat tidak sempat memberi keterangan tentang kronologi berbagai kegiatan al-Shāfi'ī tersebut, teristimewa berkenaan dengan saat-saat munculnya madhhab baru yang didirikannya.

[15] Ibid., 32.
[16] Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 30.
[17] Al-Sha'rānī, *al-Ṭabaqāt*, 50.

Dalam hal ini Muḥammad Nabīl Ghanāyim[18] menjelaskan bahwa kegiatannya mengajar dan memberikan fatwa di al-Masjid al-Ḥarām sekembalinya dari Irak merupakan titik tolak bagi kelahiran dan tersebarnya sebuah madhhab baru pada abad kedua hijrah.

Salah satu tahap terpenting dari karier keilmuannya adalah ketika ia memutuskan untuk melawat lagi ke Irak untuk ketiga kalinya. Saat itu Khalīfah Hārūn al-Rashīd telah meninggal dan digantikan oleh al-Ma'mūn. Telah wafat pula Muḥammad bin al-Ḥasan. Lawatan ini tidak berlangsung lama, tetapi momentum yang terpenting tadi adalah ia memproklamasikan kebebasannya dari fatwa-fatwa gurunya. Artinya ia kini tampil dengan *ijtihād*nya sendiri dalam fatwa-fatwa yang dikeluarkannya. Hal ini terjadi pada tahun 198 H. Sejak itu ia dikenal sebagai *mujtahid muṭlaq*. Saat-saat inilah ia menyusun kitabnya yang terkenal, *al-Risālah*. Kitab ini dilukiskan banyak ahli sebagai kitab pertama dalam bidang *uṣūl al-fiqh*. Pendapat-pendapat yang diutarakannya sampai dengan periode ini dinamakan sebagai *al-qawl al-qadīm* (pendapat lama, yang kelak diperlawankan dengan pendapat-pendapatnya sesudah itu yang dinamakan *al-qawl al-jadīd*, pendapat baru yang disusunnya sesudah bermukim di Mesir).[19]

Pada kedatangan al-Shāfi'ī yang terakhir ini, ia sudah membawa metode *fiqh* yang baru. Ia tidak hanya

---

[18] Muhammad Nabīl Ghanāyim, *al-Risālah li al-Imām al-Shāfi'ī* (Kairo: Markaz al-Ahrām li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988), 21. Bandingkan dengan 'Abd al-Mu'ṭī, *al-Imām al-Shāfi'ī*, 32.

[19] Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 30-31.

berbicara tentang rincian-rincian hukum dalam *fiqh*, tetapi menawarkan kaidah-kaidah pokok dan dasar-dasar pemikiran. Gagasannya ini kemudian dia terapkan untuk menghasilkan hukum-hukum konkret (*furū'*). Ia berhasil dalam menampilkan fiqh sebagai sebuah bangunan utuh, hukum ilmu tentang hukum-hukum yang berserak-serak. Ia menawarkan kaidah-kaidah umum dan bukannya fatwa-fatwa lepas.[20]

Ghanāyim menyebutkan akhir perjalanan al-Shāfi'ī, yaitu ke Mesir, bahwa di tempat itu ia mendiktekan kitab-kitabnya yang baru, yaitu *al-Risālah* dalam *uṣūl al-fiqh* dan *al-Umm* dalam bidang fiqh. Dijelaskannya lebih lanjut bahwa dalam masa lima tahun berada di tempat ini sampai akhir hayatnya, al-Shāfi'ī telah berhasil membukukan semua yang dianggapnya sebagai masalah fiqh, telah sukses menyebarkan madhhabnya, dalam arti membangun madhhab Shāfi'ī pada dasar yang kokoh dan ajaran yang jelas.[21]

Dalam keterangan di berbagai sumber dijumpai simpang siur tentang tahun dituliskannya kitab *al-Risālah*, sebagaimana dua karangannya di atas. Sebagian orang cenderung pada pendapat pertama, bahwa kitab ini disusun semasa masih berada di Irak. Sebagian lain mengatakan bahwa *al-Risālah* ditulis di Mesir. Pendapat yang lain lagi mengatakan bahwa memang ada dua versi kitab *al-Risālah*, yaitu versi lama (Irak) dan versi baru (Mesir).[22]

[20] 'Abd al-Mu'ṭī, *al-Imām al-Shāfi'ī*, 33.
[21] Ghanāyim, *al-Risālah*, 21.
[22] 'Abd al-Mu'ṭī, *al-Imām al-Shāfi'ī*, 34.

Dalam kaitannya dengan karakter-karakter *fiqh* yang sempat diserap oleh al-Shāfi'ī dari pusat-pusat keilmuan yang berbeda-beda, perhatiannya hanya diarahkan kepada dua tempat saja, yaitu Madinah dan Irak. Kedua tempat ini dikaitkan dengan dua kecenderungan dalam fiqh Islam yang selalu "bertarung" dan menjadi agenda perdebatan, kecenderungan rasional dan kecenderungan tekstual. Aliran fiqh dengan kecenderungan rasional dikenal dengan nama *ahl al-ra'y*, sedang kecenderungan tekstual disebut dengan *ahl al-hadīth*. *Ahl al-ra'y* berkembang di Irak dengan pemimpinnya, Abū Ḥanīfah. Sedangkan *ahl al-ḥadīth* berkembang di Madinah di bawah tokoh utamanya, Mālik bin Anas.

Hanya saja yang perlu dicatat di sini adalah tidak berarti bahwa *ahl al-ra'y* sama sekali menolak pemahaman tekstual ataupun otoritas teks. Demikian pula, bukan berarti bahwa *ahl al-ḥadīth* menolak sama sekali peranan rasio dalam memahami teks agama. Pemberian nama ini berkenaan dengan porsi penggunaan kedua kecenderungan tersebut pada masing-masing aliran.[23] Namun demikian ada keterangan bahwa pada perkembangan tertentu sempat terjadi pertikaian yang memuncak antara kedua kecenderungan tersebut pada masa *tābi'ūn*, yaitu ahli fiqh Irak secara tajam mengkritik ahli fiqh Madinah sebagai golongan yang tidak terampil mempergunakan nalar. Sebaliknya, ahli fiqh Madinah mempersalahkan ahli fiqh Irak atas tidak berfungsinya *sunnah*.[24]

[23] Shawqī 'Abduh al-Sāhī, *al-Madkhal li Dirāsat al-Fiqh al-Islāmī*, (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Misrīyah, 1989), 66.

[24] 'Abd al-Wahhāb Abū Sulaymān, *al-Fikr al-Uṣūlī* (Jeddah: Dār al-Shurūq, 1983), 45.

Belakangan hari disadari pentingnya makna kehadiran kedua kecenderungan tersebut dalam fiqh Islam. *Ahl al-ḥadīth* berjasa dalam pelestarian berbagai peninggalan atau riwayat dari masa-masa pertama Islam. Berkat jasa mereka, *sunnah* Nabi, pendapat-pendapat sahabat serta *tābi'ūn* berikut keputusan-keputusan hukum yang mereka buat dan fatwa-fatwa yang mereka keluarkan menjadi terpelihara, baik dalam catatan maupun ingatan. Di lain pihak, *ahl al-ra'y* berjasa pula dalam mengumpulkan hadis-hadis dari para sahabat yang mereka temui. Fatwa-fatwa dan keputusan-keputusan hukum para sahabat tersebut juga mereka kumpulkan. Jasa yang khas dari golongan ini adalah keberhasilan mereka dalam mengungkap alasan-alasan hukum (*'illah*) dari al-Qur'ān dan *sunnah* Nabi. Hasil dari kerja ini mereka pergunakan untuk menghadapi masalah-masalah hukum baru. Mereka rajin membolak-balik bab-bab fiqh untuk menemukan masalah-masalah yang berguna untuk mengantisipasi kemungkinan perkembangan zaman dengan berbagai implikasinya dalam bidang fiqh. Orientasi "masa depan" mereka ini kian subur berkenaan dengan lingkungan tempat berkembangnya aliran ini, yakni daerah yang berbudaya maju, yang menghadapi munculnya persoalan-persoalan sosial yang datang dengan derasnya.[25] Al-Shāfi'ī melihat kelebihan pada masing-masing aliran itu sebagai kekuatan yang amat bermanfaat bagi pemikiran hukum yang karenanya harus dikawinkan. Dalam hal ini fiqh al-Shāfi'ī dikenal berada di pertengahan antara *fiqh ahl al-ḥadīth* dan *fiqh ahl al-ra'y*.[26]

[25] Al-Sāhī, *al-Madkhal*, 68,71.
[26] Ghanāyim, *al-Risālah*, 21.

B. Al-Shāfi'ī, Shāfi'īyah dan Madhhab Shāfi'ī

1. Murid-murid dan Kitab-kitab

Al-Shāfi'ī memiliki banyak murid yang secara langsung belajar kepadanya di berbagai tempat ia mengajar atau menyebarkan pendapat-pendapatnya. Berikut ini adalah nama-nama muridnya yang paling terkenal di Bagdad dan di Mesir.

Murid-murid al-Shāfi'ī di Baghdad antara lain: Abū Aliyy al-Ḥasan bin Muḥammad al-Ṣabāḥ al-Baghdādī al-Za'farānī (w. 260 H.), Ḥusayn bin Aliyy al-Karābīsī (w. 240 H.), Aḥmad bin Ḥanbal (pendiri madhhab Ḥanbalī, w. 240 H.), Abū Thawr al-Kalabī (w. 240 H.), Isḥāq bin Rāhawayh (w. 277 H.), al-Rabī' bin Sulaymān al-Murādī (ikut pindah ke Mesir, w. 270 H.) dan 'Abd Allāh bin Zubayr al-Ḥumaydī (ikut pindah ke Mesir, w. 219 H.). Sedangkan murid-murid al-Shāfi'ī di Mesir, selain al-Rabī' al-Murādī dan al-Humaydī, antara lain: Abū Ya'qūb Yūsuf bin Yaḥyā al-Buwayṭī (w. 232 H.), Abū Ibrāhīm Isma'īl bin Yahyā al-Muzanī (w. 264 H.), al-Rabī' bin Sulaymān al-Jīzī (w. 256 H.), Ḥarmalah bin Yahyā al-Tujībī (w. 243 H.), Yūnus bin 'Abd al-A'lā (w. 264 H.), Muḥammad bin 'Abd Allāh bin 'Abd al-Hakam (268 H.), 'Abd al-Rahmān bin 'Abd Allāh bin 'Abd al-Ḥakam (w. 268 H.), Abū Bakr al-Ḥumaydī (w. 129 H.), 'Abd al-'Azīz bin 'Umar (w. 234 H.), Abū 'Uthmān Muḥammad bin al-Shāfi'ī (putra al-Shāfi'ī, w. 232 H.) dan Abū Ḥanifah al-Aswanī (berasal dari Qibṭ, Mesir, W. 271 H.).[27]

[27] Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 139-140.

Di atas disebut sebuah nama, yaitu Al-Buwaytī. Ia adalah Abū Ya'qūb Yūsuf bin Yaḥyā al-Buwaytī, berasal dari Buwayt, sebuah desa di lembah Mesir. Ia adalah murid al-Shāfi'ī yang terkemuka, yang dipercayainya untuk memberikan fatwanya sendiri semasa sang guru masih hidup. Kitabnya yang terkenal bernama *Mukhtaṣar al-Buwaytī* disusunnya semasa hidup gurunya itu, merupakan ringkasan kitab *al-Umm* susunan al-Shāfi'ī. Menjelang wafatnya, al-Shāfi'ī berkata tentang al-Buwaytī, "Tak seorang pun yang lebih berhak atas majelisku ketimbang Abū Ya'qūb. Ia adalah muridku yang paling andal." Al-Buwaytī meninggal dunia di penjara al-Wathīq bi Allāh, khalifah 'Abbāsīyah, tahun 232 H. karena "mihnah" dalam persoalan "keterciptaan al-Qur'an".

Selanjutnya, al-Muzanī (175-264 H.) adalah Abū Ibrāhīm Ismā'īl bin Yaḥyā al-Muzanī al-Miṣrī. Kata al-Shāfi'ī tentang al-Muzanī, "Al-Muzanī adalah penolong madhhabku". Ulama madhhab Shāfi'ī memberi kedudukan sebagai *mujtahid muṭlaq* bagi al-Muzanī karena keberaniannya dalam berpendapat sehingga banyak berbeda pendapat dengan gurunya. Kitabnya yang terkenal juga merupakan ringkasan dari *al-Umm* yang bernama *Mukhtaṣar al-Muzanī*. Al-Muzanī dipandang sebagai murid al-Shāfi'ī yang paling terkemuka dan paling banyak membukukan ajaran gurunya. Adalah al-Rabī' al-Murādī (w. 270 H.), murid al-Shāfi'ī yang menuliskan dua kitab pokok al-Shāfi'ī yaitu *al-Risālah* yang baru (versi Mesir) dan *al-Umm*.

Tokoh lain bernama Harmalah (166-243 H.) juga banyak berperan dalam mendokumentasikan ajaran-ajaran al-Shāfi'ī.[28]

Tāj al-Dīn al-Subkī (w. 771 H.), seorang ulama madhhab Shāfi'ī, menceritakan bagaimana madhhab Shāfi'ī menyebar dan menggeser madhhab-madhhab lain di berbagai kawasan Islam. Ia mengatakan, Shām (Syria) dan Mesir, mulai dari pantai Laut Merah sampai dataran Irak adalah basis kekuasaan madhhab Shāfi'ī sejak lahirnya madhhab ini (200 H.) hingga saat itu. Semua *qāḍī* (hakim) dan mubalig (penyiar Islam) di kawasan ini bermadhhab Shāfi'ī. Sebelumnya, urusan peradilan dan *tablīgh* (penyiaran Islam) di Mesir dikuasai oleh madhhab Mālikī. Sedangkan di Damaskus, sebelumnya yang berkuasa adalah madhhab Awzā'ī. Demikian pula halnya di Hijaz. Sejak saat lahirnya madhhab Shāfi'ī sampai dengan saat itu, ulama-ulama Shāfi'īlah yang menangani tugas penyiaran agama dan pembinaan keimanan di Madinah dan Makkah. Bahkan al-Subkī juga mengatakan bahwa telah berabad-abad di Masjid Nabawi orang-orang beribadah menurut madhhab Shāfi'ī.[29] Ibn Khaldūn (1332-1406 M.) menambahkan bahwa madhhab Shāfi'ī tersebar di Irak, Khurāsān dan kawasan yang disebut "mā warā' al-nahr" (kawasan di seberang sungai Darya atau Oxus, Transoksania).[30]

[28] Ibid., 139-141. Muḥammad 'Aliyy al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1990), 121-122.

[29] Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah*, vol. 1 (Kairo: 'Īs al-Bābī al-Ḥalibī, 1964), 236.

[30] Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*, 274.

Tersiarnya madhhab Shāfi'ī ke Irak adalah setelah madhhab ini menikmati kemapanan di Mesir. Banyak orang mengikuti madhhab ini di Baghdad, Khurāsān[31] dan Turan (Turki), sebagian wilayah India, lalu menyebar pula ke Afrika Utara dan Andalusia sesudah tahun 300 H.[32]

Bersamaan dengan berkembangnya di Khurāsān, madhhab Shāfi'ī berkembang pula di Persia. Masuknya madhhab Shāfi'ī dibawa antara lain oleh al-Shaykh Ya'qūb bin Isḥāq al-Nīsābūrī al-Isfarā'īnī. Ia adalah murid dari al-Rabī' dan al-Muzanī, yang keduanya adalah murid langsung dari al-Shāfi'ī.[33] Ibn al-Athīr, ketika menuturkan keadaan di sekitar tahun 595 H., menerangkan adanya gerakan meninggalkan madhhab Karamīyah untuk memeluk madhhab Shāfi'ī karena peranan Wajīh al-Dīn Abū al-Fatḥ Muḥammad bin Maḥmud al-Marwadhī al-Shāfi'ī.[34] Untuk kawasan-kawasan ini, sejarah mencatat banyak ulama Shāfi'īyah yang muncul, seperti al-Bukhārī (w. 256 H.), al-Shīrāzī (pengarang kitab *al-Muhadhdhab*, w. 464 H.), al-Juwaynī (w. 460 H.) yang berjulukan Imām al-Haramayn yang

[31] Khurasan adalah nama kuno untuk menyebut suatu wilayah yang terletak di tengah-tengah Asia Tengah yang sekarang tidak ada lagi karena dibagi-bagi antara Iran, Afganistan, (eks-) Uni Sovyet dan RRC. Bagian Iran bernama Naisapur. Bagian Afganistan menjadi kota Balkh. Di wilayah (eks-) Uni Sovyet dikenal dengan nama Samarkand dan Turkmenia. Sedangkan bagian RRC menjadi kota Urumsi (propinsi Sin Jiang). Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 235.

[32] Ibid., 233.

[33] Ibid., 236.

[34] Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fi al-Tārikh*, vol. X, ed. Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1987), 364.

juga guru al-Ghazālī, al-Ghazālī (w. 504 H.), al-Fayrūzābādī (pengarang *Tanwīr al-Miqbās min Tafsir Ibn 'Abbās*, w. 817 H.) dan ulama-ulama lainnya. Perkembangan madhhab Shāfi'ī di Persia sangat mempengaruhi perkembangannya di Indonesia, sebab Islam datang ke Indonesia terlebih dahulu melewati Persia.[35]

Sementara itu Ibn Khaldūn mengatakan bahwa fiqh Sunnī (termasuk madhhab Shāfi'ī) ambruk di Mesir dengan berkuasanya rezim Shī'ah Rāfiḍah untuk digantikan dengan fiqh *ahl al-bayt* (Shī'ah). Namun keadaan berbalik ketika Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī datang dan mengakhiri kekuasaan kaum Shī'ah. Fiqh Shāfi'ī kembali ke Mesir, "tanah airnya", dari kawasan Irak dan Shām. Kekokohan madhhab ini pulih kembali seperti sediakala. Dalam periode ini muncul tokoh-tokoh Shāfi'īyah generasi berikutnya seperti Muḥyī al-Dīn al-Nawawī (631-676 H.) dari Aleppo (Ḥalb) yang saat itu berada di bawah kekuasaan kerajaan Ayyūbīyah di Shām. Kemudian muncul pula Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām (w. 660 H.) dan Ibn al-Rif'ah di Mesir. Demikian pula Taqiyy al-Dīn bin Daqīq al-'Īd (w. 702 H.) dan Taqiyy al-Dīn al-Subkī (683-756 H.).[36]

---

[35] Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 236-237. Untuk keterangan yang cukup terinci tentang sejarah masuknya madhhab Shāfi'ī ke Indonesia, baca halaman 239 dan seterusnya. Nama-nama ulama Shāfi'īyah dari berbagai kawasan Indonesia, guru-guru dan murid-murid serta karangan-karangan mereka bisa dibaca mulai halaman 185.

[36] Ibn Khaldūn, *Tārīkh Ibn Khaldūn*, vol. V (Beirut : dār al-Fikr, 1988), 668.

Madhhab Shāfi'ī berkembang dan menyebar ke berbagai belahan dunia hingga Asia Tenggara. Karena di setiap generasi dan tempat bermunculan karya-karya para pengikutnya, maka tidaklah mudah untuk menyusun daftar dari kitab-kitab fiqh Shāfi'īyah. Namun secara ringkas bisa disebutkan bahwa sumber otentik dalam bidang fiqh dari madhhab Shāfi'ī adalah kitab *al-Umm* (terdiri dari delapan juz dalam empat jilid) berikut ringkasan-ringkasannya. Sedangkan dalam bidang *usūl al-fiqh* adalah *al-Risālah* (satu jilid). Di samping itu, kitab-kitab standar yang dikarang oleh ulama pengikutnya yang beredar di dunai Islam sampai saat ini antara lain : 1) *al-Muhadhdhab* oleh Abū Isḥaq Ibrāhīm al-Shīrāzī (w. 476 H.), 2) *al-Majmū' Sharḥ* (komentar) *al-Muhadhdhab* dan *al-Minhāj* (*Minhāj al-Ṭālibīn*) oleh al-Nawawī (631-676 H.), 3) *Tuḥfah al-Muhtāj Sharh al-Minhāj* oleh Aḥmad bin Ḥajar al-Haytamī (w. 973 H.), 4) *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifat Ma'anī* (semacam penjelas) *al-Minhāj* oleh al-Khaṭīb al-Sharbaynī (w. 977 H.), 5) *Fatḥ al-Mu'īn bi Sharh Qurrat al-'Ayn* oleh Zayn al-Dīn bin 'Abd al-'Azīz al-Malībārī (w. 982 H.), 6) *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj* oleh Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Ramlī (w. 1004 H.) dan 7) *Sharḥ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī* (kitab *al-Mahallī*) oleh Jalāl al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallī (w. 864 H.).[37]

[37] Anonim, "Syafi'i, Mazhab", *Ensiklopedi Hukum Islam*, vol. 5, ed. Abdul Aziz Dahlan et. Al. (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), 1684; Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 184.

2. Madhhab Shāfi'ī

Sebagaimana disebutkan, al-Shāfi'ī mempunyai pendapat lama dan pendapat baru. Atau bahwa al-Shāfi'ī pada mulanya menyusun beberapa kitab yang kemudian direvisinya menjadi kitab-kitabnya yang baru. Baik dalam dalam kitab pertama maupun edisi revisi, pembahasan kadang-kadang diberikan dengan berbagai sudut tinjauan dalam hal masalah-masalah *qiyāsī* (analogis). Pada kasus-kasus tertentu, penggunaan *qiyās* tidak hanya menghasilkan satu keputusan untuk satu kasus yang sama, melainkan ada beberapa. Adakalanya al-Shāfi'ī lalu menguatkan salah satu keputusan, namun sering pula keputusan-keputusan yang berbeda-beda itu ditampilkan apa adanya tanpa isyarat pemihakan. Dalam keadaan demikian, semua kesimpulan atau keputusan itu bisa dinisbahkan kepada al-Shāfi'ī.

Sebagai contoh persoalan, seseorang mengetahui bahwa hasil tanaman yang dibelinya belum dikeluarkan zakatnya oleh penjualnya. Ia boleh membatalkan pembelian seluruhnya atau boleh pula hanya membatalkan bagian yang mestinya menjadi zakat (10 % atau 5 %). Ia juga boleh *khiyār* (memilih) pada selebihnya, maupun membeli selebihnya itu dengan harga penuh.

Contoh yang lain adalah, seorang wanita menikah dengan seorang laki-laki yang mengaku keturunan si A. Wanita tadi bersedia diperisteri atas dasar nasab ini. Tapi ternyata laki-laki tersebut keturunan orang

lain. Satu pendapat al-Shāfi'ī mengatakan bahwa wanita tersebut boleh memilih antara memutuskan atau meneruskan perkawinan. Pendapatnya yang lain mengatakan bahwa perkawinan itu langsung batal.[38]

Karena demikian banyaknya pendapat dalam madhhab Shāfi'ī, maka terbukalah pintu yang lebar untuk melakukan *tarjīh* (memilih pendapat yang lebih unggul). Karena itu pula para murid al-Shāfi'ī membuka *ijtihād* dalam bidang *furū'* dan membuat perincian-perincian hukum baru dalam lingkup madhhabnya.

Salah satu pembahasan yang paling hangat di kalangan para pengikutnya adalah persoalan *al-qawl al-qadīm* dan *al-qawl al-jadīd*. Sebagian ulama masih berpegang pada dan berfatwa dengan pendapat-pendapat tertentu dari *al-qawl al-qadīm* yang mereka anggap *ṣaḥīḥ*. Mayoritas otoritas Shāfi'īyah berpedoman bahwa jika suatu pendapat dari *al-qawl al-qadīm* didukung oleh hadis yang *ṣaḥīḥ* sedangkan di dalam *al-qawl al-jadīd* pada hal yang sama hanya dijumpai pegangan hasil *qiyās*, maka *al-qawl al-qadīm* lah yang harus dipakai. Hal ini sesuai dengan prinsip dari al-Shāfi'ī bahwa "hadis yang *ṣaḥīḥ* adalah madhhabku".

Apabila suatu pendapat *al-qalw qadīm* tidak didukung oleh hadis seperti di atas, maka sebagian ulama mengatakan bahwa pendapat itu boleh dipilih melalui otoritas *mujtahid fī al-madhhab*. Alasannya adalah

[38] Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhīyah* (Kairo: Maṭba'ah al-Madanī, t.t.), 294-295.

seorang imam yang mempunyai pendapat baru yang berbeda dengan pendapat lama tidak boleh dianggap bahwa dia telah mencabut pendapat yang lama, tetapi harus dianggap bahwa ia mempunyai pendapat yang beraneka dalam satu masalah yang sama. Sementara itu ulama yang lain mengatakan bahwa *mujtahid fī al-madhhab* tidak boleh memilih *al-qadīm* dengan menyatakan bahwa itu madhhab al-Shāfi'ī. Sebab *al-qadīm* dan *al-jadīd* berlaku sebagai dua diktum yang bertentangan yang tidak mungkin dikompromikan. Maka yang harus dipakai haruslah yang terbaru. Hal ini sesuai dengan maklumat yang dikeluarkan oleh al-Shāfi'ī sendiri ketika ia mencabut *al-qadīm*, "saya tak punya kaitan dengan orang-orang yang berpegang pada kitabku versi Baghdad (*al-qadīm*)".

Terlepas dari berbagai teori di atas, pada kenyataannya ada sejumlah masalah (pendapat) tertentu yang dipilih ulama Shāfi'īyah dari *al-qadīm* untuk dijadikan landasan berfatwa, sedangkan pendapat yang sama dari *al-jadīd* tidak mereka pakai. Sebagian orang menghitung sejumlah 14 masalah dan sebagian lagi 22 buah. Tapi sesungguhnya lebih banyak lagi, sebagaimana termuat dalam kitab-kitab Shāfi'īyah.[39]

Dalam madhhab Shāfi'īyah dilakukan *takhrīj* (pengembangan). Sebagian pendapat bisa dinisbahkan kepada al-Shāfi'ī pribadi, sedangkan sebagian yang lain dinisbahkan kepada madhhab Shāfi'ī, sementara sebagian yang lain lagi tidak bisa sama sekali. Suatu

[39] Ibid., 295-296.

pendapat tidak bisa dianggap pendapat madhhab Shāfi'ī jika bertentangan dengan kata-kata al-Shāfi'ī sendiri atau bertentangan dengan sesuatu arahan *al-qawā'id al-uṣūlīyah* ciptaannya. Hasil *takhrīj* yang disepakati bisa dinisbahkan kepada madhhab Shāfi'ī adalah yang dihasilkan dengan perangkat metodologi (*uṣūl*) yang diciptakan al-Shāfi'ī dan tidak ditemukan pendapat al-Shāfi'ī sendiri tentang soal tersebut. Sedangkan suatu pendapat yang dipilih oleh seorang *mujtahid* (dalam madhhab Shāfi'ī) yang dengan tegas dicabut oleh al-Shāfi'īsecara sepakat dianggap bukan pendapat madhhab Shāfi'ī.

Hasil *takhrīj* yang diperselisihkan oleh para ulama sebagai pendapat madhhab Shāfi'ī adalah hasil *takhrīj* berupa hukum *furū'* (hukum positif) yang al-Shāfi'ī tidak pernah berpendapat dalam soal itu. *Takhrīj* ini dilakukan oleh pengikut madhhab Shāfi'ī asli tapi dengan metode lain. Sebagian besar ulama mengatakan ini bukan pendapat madhhab Shāfi'ī, kecuali jika sesuai dengan *furū'* madhhab ini. Namun ada catatan, hal itu jika orang yang menggali hukum itu menegaskan ia memakai metode selain *uṣūl* al-Shāfi'ī dalam soal tersebut. Tetapi jika ia dikenal sebagai orang yang selalu berpegang pada *uṣūl* al-Shāfi'ī, seperti al-Ghazālī, maka pendapatnya harus dianggap sebagai pendapat madhhab Shāfi'ī. Suatu pendapat yang dipilih *mujtahid* (dalam madhhab Shāfi'ī) yang bertentangan dengan pendapat al-Shāfi'ī, tapi ada dukungan ḥadis, maka sebagian besar ulama

Shāfi'īyah menganggapnya sebagai pendapat madhhab Shāfi'ī, sesuai dengan kata-kata al-Shāfi'ī sendiri, "apabila (suatu) hadith terbukti *ṣaḥīḥ*, maka ia madhhabku".[40]

3. Madhhab Shāfi'ī dalam Peta Pemikiran Hukum Islam

Sebagai akibat dari ekspansi dunia Islam keluar dari wilayah Arabia, muncul berbagai suasana baru. Secara politik, kiblat dunia Islam berpindah dari Madinah ke Damaskus dan kekuasaan menjadi berada di tangan Bani Umayyah yang berpandangan politik sekuler, sangat berbeda dengan kekuasan *khalīfah-khalīfah* sebelumnya. Kebijaksanaan mereka dalam soal-soal politik, ekonomi dan diplomatik dibuat berdasarkan pertimbangan-pertimbangan pribadi dan bersifat sekuler oleh kaum otokrat yang punya kekuasaan tak terbatas.

Adalah benar bahwa problem memerintah tanpa kekacauan di sebuah imperium yang amat luas saat itu secara esensial berbeda dengan problem negara kota Madinah. Namun sulit untuk menghindari tudingan bahwa penguasa saat itu telah bersalah atas munculnya kecenderungan diam-diam untuk hanya membolehkan pelaksanaan ajaran Islam pada kehidupan yang murni pribadi, sedang dalam kehidupan sosial paling banter hanya diberikan kesetiaan "di atas kertas" kepada ajaran Islam, sementara dalam kehidupan nyata Islam disingkirkan.

[40] Ibid., 297.

Untuk menghadapi ketakpedulian Banī Umayyah terhadap Islam ini, para pemikir Islam (ulama) yang saleh berniat menafikan Damaskus sebagai simbol maupun benteng Islam. Mereka pun melirik wilayah lain.[41] Para ulama itu mulai memperdebatkan apakah praktik Bani Umayyah benar-benar selaras dengan etika keagamaan Islam atau tidak. Disponsori secara aktif oleh orang-orang 'Abbāsīyah yang memperoleh kekuasaan pada pertengahan abad 8 M. yang berjanji membangun sebuah negara dan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya, aktifitas para ahli fiqh dalam madhhab-madhhab hukum awal menandai permulaan yang nyata dari ilmu hukum (*fiqh*) Islam. Tujuan mereka adalah melakukan Islamisasi hukum dengan meninjau kembali praktik hukum yang sedang berlaku berdasarkan prinsip-prinsip al-Qur'ān dan kemudian, atas dasar itu, menerima, memodifikasi atau menolak praktik tersebut sebagai bagian dari pola ideal hukum mereka.[42]

Di antara wilayah yang tumbuh menjadi pusat kegiatan demikian adalah Madinah, kota yang berada dalam lingkungan tradisi Rasul yang lestari dan negara Islam yang didirikannya. Di tempat yang juga adalah tempat tinggal *al-khulafā al-rāshidūn* dan para *fuqahā'* generasi pertama ini dimulailah usaha-usaha perintisan untuk

[41] Kemal A. Faruki, *Islamic Jurisprudence* (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 1994), 22-23.

[42] Muhammad Sa'id al-Asymawi, "Fikih Islam," dalam *Islam Negara dan Hukum* (Seri INIS XVI), ed. Johannes van Heijer dan Syamsul Anwar (Jakarta: INIS, 1993), 122.

membuat sistematisasi hukum Islam dan prinsip-prinsipnya.[43]

Dengan demikian penyusunan sistem yurisprudensi Islam di kota ini terutama berdasar pada konsep bahwa tradisi yang hidup di Madinah yang melewati tiga, empat generasi atau lebih adalah petunjuk yang paling sahih bagi interpretasi yang benar terhadap petunjuk-petunjuk Tuhan. Sistem mereka, di bawah kepeloporan Mālik bin Anas, di samping didasarkan pada tradisi Madinah dan *ijmā'* (kesepakatan) penduduk Madinah sendiri, juga menciptakan cikal bakal dari semacam doktrin keadilan bernama *istiṣlāḥ*, atau yang bisa diartikan sebagai "kepedulian pada kepentingan manusia".

Pada waktu yang bersamaan, atau bahkan mungkin lebih awal, di wilayah lain dari kerajaan Banī Umayyah, yaitu di Iraq, usaha yang sama juga dilakukan di bawah pimpinan Abū Ḥanīfah. Di tempat ini pengaruh dari tradisi kenabian seperti di Madinah tidak ada. Sebaliknya yang berperan adalah *ra'y*, pendapat yang benar, yang bekerja bersama-sama dengan cikal bakal *qiyās* atau analogi. Di sisi lain, orang Iraq barangkali lebih tertarik pada teori hukum murni ketimbang praktek hukum nyata sebagaimana menjadi karakter dari orang Madinah. Di sini pun, ada pencarian terhadap doktrin keadilan, berupa sebuah bentuk yang belum mapan bernama *istiḥsān*, atau yang bisa

[43] Faruki, *Islamic Jurisprudence*, 23.

diartikan "menganggap (suatu pilihan hukum) lebih baik".

Namun metode pemikiran hukum yang dipergunakan oleh para *mujtahid* awal dirasakan kurang memadai dan telah membawa pada situasi di mana pada waktunya dikhawatirkan menjadi jauh tercerabut dari "Islam yang benar". Doktrin *istiḥsān* dan *istiṣlāḥ* bersama dengan penggunaan *ra'y* secara bebas cenderung mengesampingkan panduan al-Qur'ān atau panduan dari kebisaan-kebiasaan yang dilakukan secara turun temurun yang berasal dari zaman Rasul, seraya mendahulukan apa yang tampaknya "lebih baik" atau "kepentingan manusia". Lebih jauh lagi, tradisi atau kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan secara turun-temurun di Madinah sedang berada dalam bahaya untuk tidak lagi bisa dikatakan sebagai cerminan dari praktek-praktek zaman Rasul maupun zaman sahabat atau pun *tābi'ūn*, apalagi dikatakan sebagai praktek Rasul sendiri atau pun semangat dari al-Qur'ān itu sendiri.[44]

Di segi lain, tradisi pemikiran fiqh sejak zaman Nabi sampai dengan saat itu adalah bahwa para ahli hukum dan hakim memberikan pemecahan terhadap masalah-masalah hukum begitu masalah itu muncul dengan cara menafsirkan dan memperluas aturan umum al-Qur'ān. Tradisi pemecahan *ad hoc* ini terus berlangsung dengan orientasi pragmatis tanpa keinginan untuk membuat teori, aturan maupun metode umum.[45]

[44] Ibid., 24-25.

[45] Al-'Asymawi, "Fikih Islam," 121-122.

Demikianlah situasi di seputar masa ketika al-Shāfi'ī muncul dalam kancah pemikiran hukum. Dengan kata lain, ada dua keprihatinan utama pada saat itu; pertama, pengkutuban yang tampaknya tak terjembatani antara dua aliran *fiqh*, yaitu aliran rasional (*ahl al-ra'y*) dan aliran tradisi (*ahl al-ḥadīth*) dan kedua, kesemrawutan metodologis dalam pemikiran hukum. Agenda-agenda pembahasan yang ditawarkan oleh sl-Shāfi'ī dimaksudkan untuk memecahkan kedua keprihatinan tersebut sekaligus.

Faruki melukiskan makna kedatangan al-Shāfi'ī itu dengan kata-katanya:

> *Into this deteriorating situation came al-Shāfi'ī who, by his disciplined methodology and by his systematic reasoning, largerly influenced the finished structure of all the schools of law, particulary in the Sunni group, and the final classical form of Islamic jurisprudence as a whole.*[46]
>
> (Dalam situasi yang kian memburuk ini, al-Shāfi'ī datang dengan metodologi yang tertib dan penalarannya yang sistematik, yang secara umum berpengaruh pada struktur paripurna dari semua aliran hukum, khususnya pada golongan Sunnī, dan pada bentuk klasik yang final dari yurisprudensi Islam sebagai sebuah keseluruhan).

[46] Faruki, *Islamic Jurisprudence*, 25.

Kesimpulan Faruki ini senada dengan pernyataan dari murid-murid al-Shāfi'ī dan pemikir lain. Aḥmad bin Ḥanbal mengatakan bahwa tadinya fiqh menjadi belenggu bagi ahlinya sampai suatu saat ketika "Allah membukanya dengan perantara al-Shāfi'ī". Aḥmad bermaksud untuk mengatakan bahwa kedatangan al-Shāfi'īmembuka lembaran baru bagi kajian fiqh, dan sering dilukiskan sebagai sensasi baru ketika al-Shāfi'ī mengumumkan madhhabnya pada tahun 150 H. Al-Karābīsī secara lebih konkret melukiskan terobosan al-Shāfi'ī dengan mengatakan, "Tadinya kami tidak tahu apa itu *al-Kitāb, al-Sunnah* maupun *al-Ijmā'* sampai saat ketika al-Shāfi'ī berbicara tentang ketiganya". Abū Thawr bercerita tentang arti pembaharuan dari al-Shāfi'ī. Ia menemui al-Shāfi'ī saat ia berbicara tentang lafaz *'āmm* (umum) yang justru bermakna khusus, lafaz *khāṣṣ* (khusus) yang justru bermakna umum. Kata al-Karābīsī, "Sebelumnya kami belum pernah mendengar itu semua". Hadirin lalu meminta penjelasan lebih lanjut, al-Shāfi'ī pun memberikan contohnya dari ayat-ayat al-Qur'ān.[47]

Jika sebelum al-Shāfi'ī aliran hukum disebut dengan nama kedaerahan, *ahl al-'Irāq, ahl al-Madīnah* dan *ahl al-Shām*, maka sejak gerakan yang dilancarkan oleh al-Shāfi'ī nama kedaerahan menjadi memudar dan digantikan dengan nama perorangan.[48] Agaknya ini karena keberhasilannya dalam merumuskan teori

[47] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib*, 273.
[48] Azizy, "The Concept," 77.

penalaran hukum yang kurang lebih utuh dan lengkap yang kemudian menjadi pedoman bagi kegiatan pemikiran hukum di masa-masa sesudahnya.

Pengalaman yang diperoleh oleh al-Shāfi'ī dari berbagai aliran fiqh telah membuatnya berwawasan luas. Ia mengerti letak kekuatan dna kelemahan, luas dan sempitnya pandangan masing-masing madhhab tersebut. Dengan bekal ini, ia mulai melangkah untuk mengajukan kritik. Dan al-Shāfi'ī kemudian mengambil jalan keluarnya sendiri.

Mula-mula ia berbeda pendapat dengan gurunya, Mālik. Perbedaan ini berkembang sedemikian rupa sehinggga ia menulis buku *Khilāf Mālik* (sanggahan atas Mālik), yang sebagian besar berisi kritik terhadap fiqh madhhab gurunya itu. Ia juga terjun dalam perdebatan-perdebatan sengit dengan pemuka madhhab Ḥanafi dan banyak melontarkan kritik terhadapnya. Dari kritik-kritik al-Shāfi'ī terhadap kedua madhhab tersebut akhirnya ia muncul dengan madhhab baru yang merupakan sintesa antara fiqh *ahl al-ra'y* dengan fiqh *ahl al-ḥadīth* yang benar-benar orisinal. Namun kemudian, yang paling menentukan orisinalitas madhhab al-Shāfi'ī ini adalah kehidupan empat tahunnya di Mesir.

Ada keterangan bahwa kepergian al-Shāfi'ī ke Mesir disebabkan oleh lahirnya dominasi unsur Persia atas unsur Arab di Baghdad. Sedang ia adalah seorang Arab Quraysh. Di samping itu juga karena dominasi

faham Mu'tazilah atas beberapa khalīfah 'Abbāsīyah, terutama al-Ma'mūn, penguasa saat itu. Sementara al-Shāfi'ī adalah seorang *faqīh* (ahli fiqh) yang menentang agenda-agenda pembicaraan Mu'tazilah. Pendapat lain mengatakan bahwa kedatangannya ke Mesir semata-mata karena undangan gubernur Mesir waktu itu, 'Abbās bin 'Abd Allāh, seorang Quraysh.[49]

Tahun-tahun di Mesir sampai saat meninggalnya dipergunakannya untuk menulis sebagian besar kitabnya, juga untuk merevisi kitab-kitab yang telah ditulisnya. Di negara ini pula ia meletakkan dasar-dasar madhhab barunya (*al-qawl al-jadīd*). Masyarakat Mesir telah memberikan pengaruh yang besar ke arah posisi tengah fiqh al-Shāfi'ī antara fiqh Mālikī dan fiqh Ḥanafī. Jika fiqh Mālikī bercorak Hijaz dan fiqh Ḥanafī bercorak Irak, maka fiqh al-Shāfi'ī adalah model Mesir.

Mesir adalah kawasan yang tidak punya kesan pedesaan seperti halnya Hijaz, dan memiliki tingkat kemajuan budaya yang lebih tinggi ketimbang Irak. Mesir kaya dengan warisan adat istiadat, tradisi dan budaya serta peradaban dan pemikiran, seperti kebudayaan Fir'aun, Yunani, Persia, Romawi dan Arab. Watak alami bangsa Mesir adalah menyukai sikap moderat dan membenci sikap ekstrim.

Sebagaimana dikatakan, bahwa fiqh al-Shāfi'ī merupakan fiqh yang lahir dengan dugaan pengaruh kon-

[49] Al-Mu'ṭī, *al-Imām al-Shāfi'ī*, 36-37.

disi masyarakatnya, terutama Mesir. Dengan demikian ia juga merupakan refleksi zamannya. Al-Imām al-Shāfi'ī hidup pada masa stabilitas 'Abāsīyah. Para khalīfah bersemangat memberikan dukungan untuk kemajuan ilmu pengetahuan kepada para ulama. Misalnya, mereka mendorong gerakan penerjemahan buku-buku Yunani, Persia, India dan lain-lain ke dalam bahasa Arab, sehingga memungkinkan pikiran Arab-Islam berkenalan dengan dan mengambil manfaat dari alam pikiran Yunani Kuno. Al-Shāfi'ī juga sempat menyaksikan saat meluasnya daerah kekuasaan Islam menjangkau Andalusia (Spanyol) di Eropa Selatan sampai ke India dan Cina. Daerah kekuasaan Islam dengan demikian merupakan masyarakat majemuk yang terdiri dari berbagai suku dan bangsa maupun ras yang mempunyai adat dan kebudayaan yang berbeda-beda, mulai dari Persia, Romawi, India, Kurdi, Turkmen sampai Turki. Maka terjadilah kemudian proses dialog maupun asimilasi antara kekuatan-kekuatan budaya ini dengan kebudayaan Islam. Boleh jadi ini berarti diperlukannya sebuah aliran fiqh baru yang tetap konsisten dengan dasar-dasar pokok Islam, berpegang kepada al-Qur'ān dan Sunnah, serta dalam waktu yang sama memperluas wawasan dalam *ijtihād* guna menjawab kenyataan sosial, ekonomi dan politik yang timbul pada masyarakat yang majemuk semacam itu.[50]

[50] Zaid, *Hukum Islam*, 33.

Pada masa ini pula dimulai gerakan kodifikasi berbagai disiplin ilmu. Fiqh tak terkecuali, ilmu ini telah menjadi ilmu yang tersendiri dengan kaidah-kaidah dan dasar-dasarnya. Ini memungkinkan para pengikut madhhab untuk mempelajari fiqh madhhab lain sehingga terjadi saling memengaruhi. Di samping itu beberapa aliran dalam Islam muncul pada masa al-Shāfi'ī, antara lain Mu'tazilah dan Shī'ah. Para ahli fiqh mulai terjun dalam berbagai diskusi dan perdebatan dengan aliran-aliran tersebut, sehingga mereka "terpaksa" menggunakan *ijtihad* dan rasio.

Karena sebab-sebab di atas itulah fiqh al-Shāfi'ī menjadi fiqh sintesa antara *fiqh ahl-ḥadīth* dan *fiqh ahl-al-ra'y*. Misalnya dia sependapat dengan golongan Mālikī dalam hal mengambil al-Qur'ān sebagai dasar pertama hukum Islam, dan karena menurutnya Sunnah berfungsi menjelaskan dan menafsirkan al-Qur'ān, maka ia menjadikan Sunnah sebagai dasar hukum kedua. Ia mengatakan, "Tidak ada seorang pun yang dapat diterima *ḥūjjah* (argumentasi)nya jika berhadapan dengan Sunnah". Ia mengatakan lagi, "Apabila hadis (nya) *ṣaḥīḥ*, maka itulah madhhabku". Al-Shāfi'ī juga sependapat dengan golongan Mālikī dalam mempergunakan *ijmā'* sebagai sumber hukum sesudah al-Qur'ān dan Sunnah. Tetapi ia memberikan persyaratan-persyaratan yang ketat sehingga *ijmā'* bukan semata-mata hasil pikiran para ahli tanpa dasar argumentasi yang pasti.

Di pihak lain, al-Shāfi'ī sependapat dengan madhhab Ḥanafī, madhhab *ahl al-ra'y,* dalam kecenderungan memakai *ijtihād* atau rasio. Namun al-Shāfi'ī memberikan batasan bahwa dasar *ijtihād* atau *ra'y* tersebut mestilah berbentuk *qiyās* (analogi), yaitu mempersamakan status hukum masalah baru yang belum mempunyai kepastian hukum dengan masalah yang sudah ada ketentuan hukumnya jika keduanya mempunyai persamaan *'illah* (kausa) hukum. Untuk menandaskan bahwa tidak ada penalaran yang lebih bebas lagi yang bisa dibenarkan, ia mengatakan, "Barangsiapa melakukan *istiḥsān* (bentuk *qiyās* yang lebih bebas) berarti ia telah membuat-buat hukum *sharī'ah* (hukum Tuhan)". *Qiyās* yang dijadikan alat menggali hukum ini pun diberikan ketentuan-ketentuan yang jelas.

Dalam bidang politik, al-Shāfi'ī lebih dekat kepada aliran Mālikīyah. Ia berpendapat bahwa terbentuknya *imāmah* (kepemimpinan negara) atau *khilāfah* adalah suatu keharusan yang tidak boleh tidak, dan wajib diangkat dari golongan Quraysh. Dalam kitab *al-Umm,* al-Shāfi'ī banyak mengutarakan hadis yang menonjolkan kelebihan bangsa Quraysh. Ia menyatakan pula bahwa *khilāfah* harus dibentuk melalui *bay'ah* (pengangkatan), terkecuali dalam situasi darurat. Jika suatu kelompok dengan kekuatannya tampil mengalahkan pihak lain dan masyarakat secara aklamasi mendukungnya, maka *imāmah*nya menjadi sah. Mengenai hal ini al-Shāfi'ī mengatakan, "Setiap orang Quraysh yang

meraih kekuasaan melalui kekerasan dan rakyat mendukungnya, maka ia adalah *khalīfah*". Hal ini berarti, bagi al-Shāfi'ī setiap pemberontakan terhadap pemerintah adalah haram jika menimbulkan bahaya. Pendapat ini berbeda dengan madhhab Ḥanafī yang lebih condong kepada asas musyawarah dan bahwa soal *khilāfah* adalah soal seluruh kaum muslimin. Siapa pun berhak memangku jabatan *khalīfah* asalkan mayoritas masyarakat Islam atau *ahl al-hall wa al-'aqd* (semacam lembaga perwakilan) memberikan persetujuannya. Atas keberhasilan al-Shāfi'ī dalam menghadirkan sebuah madhhab baru yang merupakan sintesa antara *ahl al-hadīth* dan *ahl al-ra'y* dengan dasar fiqhnya yang berupa al-Qur'ān, Sunnah dan rasio (*qiyās*), para ahli memberikannya predikat *mujaddid* (pembaru) kedua dalam Islam sesudah *khalīfah* 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.[51]

Namun ternyata di samping pujian, sementara ahli memberikan pula kritik terhadap kerja al-Shāfi'ī berkenaan dengan akibat-akibat yang (diduga) ditimbulkannya. Shawqī 'Abduh al-Sāhī misalnya mengatakan bahwa sekalipun al-Shāfi'ī berada di tengah antara mereka yang menghindari *ra'y* dan mereka yang berlebihan dalam menggunakannya, namun konsep-konsep asasi dari al-Shāfi'ī terbukti lebih dekat kepada *ahl al-hadīth*.[52] Sementara itu Ahmad Hasan mempunyai keberatan lain. Ia tidak

[51] Ibid., 33-35.

[52] Al-Shāhī, *al-Madkhal*, 198.

mengingkari makna penting peran al-Shāfi'ī yang dilukiskannya tidak bisa disejajarkan dengan pemikir lain.[53] Ia juga setuju dengan penilaian Faruki di atas.[54] Namun menurutnya, tindakannya menggantikan konsep *ijmā'* dengan konsepnya tentang hadis *āḥād* menyebabkan keterputusan proses *ra'y-ijmā'* dan dengan demikian menyebabkan tertutupnya pintu *ijtihād*. Selanjutnya, setelah mengakui bahwa al-Shāfi'ī telah menciptakan sistem hukum terpadu, mencapai stabilitas dan sangat berpengaruh pada generasi berikutnya, Hasan mengatakan:

> *But this formalization arrested the freedom of* ijtihad *and subsequently annihilated the spirit of originality and creativity. He laid great stress on Hadith and its literal implementation in order to wipe out chaos from law. But Hadith, too, could not solve the problem, because differences in Hadith were no less than the differences in ra'y.*[55]
>
> (Tetapi formalisasi ini menghentikan kemerdekaan *ijtihād* dan akhirnya mendorong lenyapnya sema-ngat orisinalitas dan kreatifitas. Ia sangat menekankan hadis dan implementasinya secara harfiah dengan tujuan untuk menghilangkan kekacauan dalam hukum. Tetapi hadis juga tidak dapat menyelesaikan persoalan tersebut karena

[53] Ahmad Hasan, "Al-Shāfi'ī's Role in the Development of Islamic Jurisprudence," *Islamic Studies*, 5 (1966), 239.
[54] Ibid., 270.
[55] Ibid.

perbedaan pendapat dalam hadis juga tak kurang banyaknya daripada perbedaan dalam *ra'y*).

Tokoh-tokoh "keseimbangan" (*equilibrium*) yang berjasa menemukan jalan kompromi bagi pertikaian intelektual di zamannya yang tadinya potensial membawa disintegrasi umat seperti al-Shāfi'ī, al-Ash'arī (w. 330/942) dan al-Ghazālī seringkali mendapat kecaman sebagai "pemasung" kebebasan berfikir. Ini adalah hal yang aneh jika kemandegan berfikir pada masa-masa sesudah mereka dipandang sebagai tanggung jawab satu dua orang atau merupakan akibat dari prestasi satu dua bidang keilmuan. Sudah diketahui bahwa kemandegan budaya sesungguhnya merupakan akibat dari banyak faktor yang rumit dan saling terkait. Dan bersama dengan mandegnya kegiatan *ijtihād*, kaum muslimin mengalami kebangkrutan di hampir segala bidang kehidupan. Jadi pertanyaannya adalah "mana sebab dan mana akibat". Orang perlu mencermati bahwa ketiga tokoh di atas hadir dalam bidang masing-masing yang berbeda di tengah umat yang tercabik-cabik oleh posisi-posisi epistemologis yang berseberangan.

BAB III

MAṢLAḤAH SEBAGAI PERTIMBANGAN HUKUM

A. Kehendak Tuhan dan Kepentingan Manusia

KATA "Islam" bermakna "pasrah" atau "ketundukan tanpa syarat" (kepada kemauan Allah) yang di dalamnya terkandung makna kesediaan untuk mengetahui dengan pasti apa yang dikehendakiNya agar dilakukan hambaNya. Ketundukan demikian mesti tegak baik dalam dimensi pribadi maupun kolektif. Tanpa syarat artinya pengakuan bahwa tidak ada perubahan, kompromi langkah surut ketika perintah-perintah ini bertubrukan dengan segala klaim atau tuntutan dari sumber lain manapun.[56] Kehendak Allah itulah yang menentukan nilai dan tujuan tertinggi dari kehidupan manusia. Hukum adalah sistem ketuhanan dari perintah-perintah Allah.[57]

[56] Kamal A. Faruki, *The Evolution on Islamic Constitutional Theory and Practice* (Karachi-Dacca: National Publishing House Ltd., 1971), 1.

[57] Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969), 1.

Lebih jauh bisa dijelaskan bahwa bagi umat Islam, al-Qur'ān adalah kata-kata Allah sendiri (*kalām* Allāh). Kitab Suci umat Islam sebagaimana beredar di kalangan mereka, diyakini sebagai wahyu Allah sekaligus sumber autentik untuk mengetahui kehendak Allah. Wahyu Allah ini diturunkan kepada manusia pilihan, yaitu Nabi Muhammad saw. Dengan demikian, wahyu mempunyai dua bentuk, pertama al-Qur'ān sebagai kata-kata Allah dan segala kegiatan serta keputusan yang diambil oleh Nabi sebagai wahyu di luar al-Qur'ān yang secara kolektif dikenal sebagai sunnah.

Muatan-muatan hukum dalam al-Qur'ān dan sunnah kemudian membentuk *sharī'ah*. *Sharī'ah* adalah sistem yang komprehensif tentang tingkah laku personal dan publik yang kemudian membentuk hukum Islam[58] atau fiqh. Untuk memahami *sharī'ah* diperlukan *ijtihād*, yang berarti campur tangan akal manusia. Dari sini muncullah fiqh. *Shāri'ah* sebenarnya tidak terlalu jelas sosoknya hingga tidak bisa dikenal dengan persis. Fiqhlah yang kemudian merupakan rumusan-rumusan yang diduga keras (*ẓan -nī*) sebagai *sharī'ah*.[59] Dengan demikian, rumusan fiqh sebenarnya belum pasti merupakan kehendak atau

[58] Ibid., 3.

[59] Secara harfiah, kata *sharī'ah* berarti "jalan ke sumber air" dan "tempat orang-orang minum". Orang Arab menerapkan istilah ini khususnya pada jalan setapak menuju palung air yang tetap dan diberi tanda yang jelas kelihatan mata. Jadi kata demikian ini berarti jalan yang jelas kelihatan atau "jalan raya" untuk diikuti. (Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi (Bandung: Pustaka, 1984), 7-8). Asal-usul kata ini bertentangan dengan penjelasan tentang "misteri"nya *sharī'ah*, sebab ketika telah diturunkan menjadi fiqh yang merupakan cerminan satu-satunya darinya *sharī'ah* menjadi (relatif) jelas.

kebenaran Tuhan yang sesungguhnya. Sebagai bukti, para *mujtahid* (penggali fiqh) memahami *sharī'ah* dengan cara mereka masing-masing yang berbuntut pada perbedaan pendapat.[60] Maka, jika hendak diperbandingkan, *sharī'ah* bisa disamakan dengan apa yang dalam Ilmu Hukum disebut hukum *in abstracto*. Sedangkan fiqh adalah hukum *in concreto*.[61] Pada pokoknya, *sharī'ah* berisi kumpulan prinsip-prinsip dan aturan serta kasus-kasus yang diatur oleh prinsip dan aturan tersebut, yang dimaksudkan untuk mengontrol tingkah laku manusia baik sebagai perseorangan maupun kelompok sesuai dengan firman-Nya (al-Qur'ān) dan petunjuk serta praktek (Sunnah) yang dicontohkan Rasul-Nya, Muḥammad.

Oleh karena sifat *sharī'ah* serba mencakup dan ketundukan kepadanya mestilah bersifat paripurna, sedangkan prinsip dan aturan dalam al-Qur'ān dan Sunnah yang dinyatakan secara terang berjumlah terbatas, maka prinsip dan aturan ini harus dikembangkan dan dirinci dengan sarana berbagai disiplin untuk menanggapi

---

[60] Penjelasan demikian hanya untuk menegaskan bahwa kebenaran yang dicapai manusia adalah nisbi. Artinya pendapat-pendapat dalam *fiqh* umumnya bisa, perlu atau harus diubah sesuai dengan tuntutan keadaan, hal yang telah ditegaskan sendiri dalam *fiqh*. Kaidah yang terkenal adalah *al-hukm yadūru ma' al-'illah wujūdan wa 'adaman* (hukum itu berubah, ada atau tidak, tergantung pada ada atau tidaknya *'illah*). Kaidah lain, *taghayyur al-aḥkām bi taghayyur al-azmān wa al-amkinah* (hukum berubah dengan perubahan waktu dan tempat). Namun sebagai cerminan *sharī'ah*, fiqh adalah entitas dengan otoritas penuh dan merupakan capaian tertinggi yang bisa dijangkau manusia untuk mengenali *sharī'ah*.

[61] Bustanul Arifin, "Kompilasi: Fiqh dalam Bahasa Undang-undang," *Pesantren*, 2 (1985), 25.

situasi-situasi yang belum mendapatkan sikap tegas dari al-Qur'ān dan Sunnah. Maka di sini campur tangan manusia dalam mewujudkan tegaknya prinsip dan aturan dalam kehidupan nyata menjadi keniscayaan. Tuhan menentukan, manusia mengatur pelaksanaan. Maka di antara bentangan ketentuan ketuhanan semula dan pengaturan manusia yang banyak punya kemungkinan itu, terhamparlah lapangan yang luas bagi kegiatan dan keputusan intelektual. Di sini Coulson melihat adanya peranan dua pihak itu sebagai konflik dan ketegangan seraya menunjuk pasangan-pasangan konflik dan ketegangan itu.[62]

Mungkin ada keberatan terhadap istilah "konflik dan ketegangan" yang dipakai oleh Coulson itu karena hal itu berarti meletakkan peranan Allah dan peranan manusia dalam posisi bertentangan, bukannya "bekerja sama". Namun adalah benar bahwa sekalipun Allah adalah *al-Ḥākim* (Sang Pemberi hukum), di mana Dia, dan hanya Dia, adalah sumber nilai bagi segala perbuatan subyek hukum (*mukallaf*), tetapi dalam kenyataannya ada ruang gerak bagi kegiatan dan keputusan intelektual di atas. Ruang ini dimungkinkan oleh keunikan teknik legalisasi oleh al-Qurān itu sendiri. Dengan meminjam pisau analisis Coulson itu bisa diperhadapkan dua tuntutan yang masuk akal terhadap kitab suci ini. Satu pihak, dia harus menetapkan dan mempertahankan pembakuan untuk bisa mewarnai kehidupan manusia dengan petunjuk Ilahi. Sedangkan di pihak lain, ia harus mempunyai kelonggaran dan

[62] Baca enam pasang konflik dan ketegangan itu dalam Coulson, *Conflicts and Tensions*.

berorientasi perubahan agar tidak pernah kadaluwarsa dalam melayani perkembangan situasi dan kondisi sosial.

Untuk mengemban kedua misi yang kontradiktif ini, al-Qur'ān di satu sisi menetapkan kepastian-kepastian yang baku. Sedang di sisi lain al-Qur'ān membuka ruang bagi tawar menawar. Kedua hal ini direalisasikan dalam beberapa langkah. Pertama, al-Qur'ān menetapkan secara terinci bidang ibadah dan hukum keluarga, misalnya soal warisan. Secara rinci berarti tidak bisa ditawar, bersifat *ta'abbudī* (ibadah murni yang hanya diterima apa adanya untuk dilaksanakan). Secara umum, di sini tidak ada rasionalisasi dan tidak ada perubahan maupun perkembangan menurut situasi dan kondisi. Tata cara salat, jenis harta yang harus dizakati dan porsi zakat, bagian warisan dan lain-lain pada prinsipnya sudah baku dan tidak bisa diakali. Sedangkan pada bidang lain, al-Qur'ān memberi aturan yang hanya bersifat garis besar saja. Aturan-aturan dalam bidang perdata, pidana, hukum perundang-undangan, hukum antar golongan, hukum ekonomi dan sebagainya ditetapkan prinsip-prinsip dan/atau tujuannya saja. Hanya sedikit saja yang diberikan rinciannya. Misalnya, jual beli harus dilakukan secara "suka sama suka" (*'an tarāḍ*). Ini adalah prinsip. Tentang ekspresi dari prinsip ini diserahkan kepada pertimbangan manusia, apakah dibuktikan dengan lisan, sikap atau isyarat, ataukah berupa bukti dokumen hitam di atas putih. Teknik ini dimaksudkan untuk mengantisipasi berbagai perkembangan situasi dan kondisi. Di sini lalu ada tugas untuk membuat rincian-rincian, di samping

kesempatan untuk menetapkan aturan yang berasal dari aspirasi manusia sendiri dalam lingkungan prinsip-prinsip umum yang ditetapkan oleh al-Qur'ān. Kedua, ungkapan-ungkapan dalam al-Qur'ān acapkali padat makna dan kadang-kadang sulit dimengerti serta seperti kabur. Dalam kategorisasi *uṣūl al-fiqh*, kata-kata dalam al-Qur'ān sebagaimana menunjuk makna secara *qaṭ'ī* atau *qaṭ'ī al-dalālah* (makna yang pasti) dan sebagainya lagi menunjuk makna secara *ẓannī* atau *ẓannī al-dalālah* (makna spekulatif). *Qaṭ'ī al-dalālah* adalah kata yang menunjuk satu arti atau pemahaman dan tidak memungkinkan untuk diberi arti atau pemahaman lain. Kata "niṣf" (separoh) - dalam ketentuan pembagian warisan yang diterima suami yang isterinya meninggal tanpa meninggalkan anak - adalah pasti (baku) dan tidak bisa diberi arti lain kecuali "separoh" itu. Sedangkan *ẓanni al-dalālah* menunjuk satu arti akan tetapi bisa diberi arti lain. Misalnya isteri yang diceraikan harus menunggu tiga "qurū". Kata "qar" (bentuk tunggal dari "qurū'") bisa berarti masa suci di antara dua haid dan sekaligus masa haid. Maka para pemikir dalam hukum Islam bisa banyak berkiprah dalam memilih makna-makna yang tepat, termasuk makna yang paling sesuai dengan tuntutan kebutuhan keadaan.[63]

Dengan demikian, dalam tradisi pemikiran hukum dalam Islam, sebuah produk pemikiran selalu merupakan rajutan dari dua komponen, wahyu dan akal. Keduanya adalah dua hakikat yang berbeda, namun sulit ditetapkan

[63] 'Abd al-Wahhāb Khallaf, *'Ilm Usūl al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-A'lā al-Indūnīsī li al-Da'wah al-Islāmīyah, 1972), 34-35.

batas-batas wilayahnya secara tegas. Tak berbeda dengan *sharī'ah* dan fiqh. Keduanya juga merupakan dua hakikat yang berbeda, namun sulit menarik garis pembeda yang tajam di antara keduanya, karena pada umumnya kedua istilah itu bisa dipergunakan dengan cara yang dapat dipertukarkan satu sama lain. Istilah *sharī'ah* Islam bisa menunjuk keseluruhan ajaran Islam, tetapi belakangan cenderung terbatas hanya untuk menunjuk bidang hukum. Istilah fiqh pada awal-awal lahirnya Islam juga menunjuk pengertian komprehensif yang mencakup bidang yang luas, yaitu bidang-bidang agama yang mana saja yang memerlukan pertimbangan pribadi dan kecerdasan, bahkan soal-soal *tasawwuf* sekalipun. Namun belakangan sejalan dengan spesialisasi bidang-bidang kajian Islam, istilah *fiqh* menyempit hanya meliputi bidang hukum saja. Namun bisa dipastikan bahwa kata *sharī'ah* itu lebih kuat mengingatkan akan wahyu, sedangkan fiqh lebih menonjolkan ciri intelektualitas.[64] Karenanya, wahyu dan intelektualitas merupakan dua kata kunci dalam hukum Islam.

B. *Usūl al-Fiqh* dan *al-Qawā'id al-Fiqhīyah*

Pengadilan Agama Islam masa kini bisa saja mengizinkan seorang isteri bercerai atas dasar dia mengalami berbagai penderitaan karena suaminya kawin lagi. Keputusan untuk menceraikan di sini adalah pengaturan manusia yang bersumber dari ketentuan ketuhanan dalam al-Qur'ān

[64] Baca hasil penelitian tentang perkembangan makna dan pemakaian istilah fiqh dan lain-lain pada Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad*, 1-10.

bahwa "isteri harus diperlakukan dengan baik".[65] Akan tetapi di antara teks al-Qur'ān dan putusan pengadilan tersebut terdapat serangkaian pertanyaan yang panjang. Dari mana dipastikan keaslian teks al-Qur'ān tersebut? Apa persisnya signifikansi dari norma tersebut dalam kehidupan sosial sehingga perlu disebut dalam al-Qur'ān? Kewenangan apakah yang sah untuk mengekspresikan signifikansi itu ke dalam bentuk aturan hukum sedemikian rupa sehingga peradilan mesti peduli? Tindakan hukum apa saja yang perlu diambil agar norma tersebut bisa tegak?

Kita bandingkan sejenak dengan apa yang menjadi pertanyaan pokok dalam yurisprudensi sekular (Barat). Dalam pengertian Barat, yurisprudensi memiliki dua makna, yurisprudensi dalam arti sempit (*particular jurisprudence*) dan yurisprudensi dalam arti luas (*general jurisprudence*). Yurisprudensi dalam arti sempit membahas konsep-konsep hukum lintas berbagai cabang hukum, yaitu konsep-konsep seperti hak, kewajiban, hak milik dan sebagainya. Sedangkan yurisprudensi dalam arti luas membahas watak dasar dan konsep tentang hukum itu sendiri. Ia menjawab pertanyaan seperti: Apakah hukum itu? Mengapa kita harus taat hukum? Apakah sifat dasar dari kewajiban? Bagaimana hakim menemukan dan mengaplikasikan hukum? Bagaimana hukum disahkan? Terdiri dari apakah sebuah sistem hukum? Peranan apakah yang dimainkan oleh moralitas dalam sebuah sistem hukum?[66]

[65] Al-Qur'ān, 4:19.

[66] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law : The Methodology of Ijtihād* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994), 2.

Sebuah kajian tentang karya ahli filsafat hukum seperti H.L.A. Hart, Lon Fuller, Joseph Raz dan Ronald Dworkin mengisyaratkan bahwa yurisprudensi dalam arti luas itulah yang tampaknya identik dengan *uṣūl al-fiqh*, meskipun tentu saja materi dari yang pertama adalah berwatak sekular, sedangkan yang kedua pada dasarnya adalah Ilahiyah. Namun keduanya jelas adalah materi-materi hukum.[67] Oleh karena itu nama *uṣūl al-fiqh* kerap diterjemahkan menjadi "yurisprudensi Islam" (*Islamic jurisprudence*). Ada juga nama-nama lain seperti "teori hukum Islam" (*Islamic legal theory atau theories of Islamic law*) dan "metodologi hukum Islam" (*the methodology of Islamic law*).[68] Sedangkan oleh para ahli hukum Islam sendiri, ilmu ini biasa diberi pengertian sebagai pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan lain yang dipergunakan untuk mendapatkan hukum *shar'ī* (hukum Tuhan) *'amalī* (tentang perbuatan manusia) dari dalil-dalilnya yang terperinci. Atau juga berarti kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan itu sendiri.[69]

مجموعة القواعد والبحوث التى يتوصل بها الى استفادة الأحكام الشر عية العملية من ادلتها التفصيلية

Usaha untuk mendapatkan hukum *shar'ī* berarti usaha untuk mengetahui penilaian Tuhan terhadap perbuatan-perbuatan manusia, baik lahiriah maupun batiniah, dalam kategori-kategori *wājib, harām, mubāḥ, sunnah* dan

[67] Ibid.
[68] Ibid., 8.
[69] Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, 12.

sebagainya. Namun batasan *'amalī* di atas memasudkan bahwa *usūl al-fiqh* hanya menangani perbuatan-perbuatan semacam *'ibādah, mu'āmalah* dan sebagainya yang menjadi bagian dari fiqh. Hal-hal yang menyangkut *'aqīdah* atau soal-soal keimanan menjadi kompetensi dari *'ilm al-kalām* (ilmu kalam). Sedangkan yang dimaksud dengan dalil-dalil yang terperinci di atas adalah masing-masing dalil yang secara sendiri-sendiri memberi putusan tentang penilaian Tuhan di atas. Secara lebih sederhana bisa dikatakan bahwa dalil terperinci itu adalah satu atau sekelompok ayat maupun hadis (sunnah) tentang hukum *shar'ī*.[70]

Muhammad Hashim Kamali menggambarkan *uṣūl al-fiqh* ini dengan ungkapan lain. Ia menyimpulkan, *uṣūl al-fiqh*, atau dasar-dasar hukum Islam, menguraikan indikasi-indikasi dan metode deduksi hukum-hukum *fiqh* dari sumber-sumbernya. Indikasi-indikasi ini terutama ditemukan dalam al-Qur'ān dan Sunnah yang merupakan sumber pokok dari *sharī'ah*. Artinya, hukum-hukum fiqh digali dari al-Qur'ān dan Sunnah atas dasar prinsip-prinsip dan metode-metodenya yang secara kolektif dikenal sebagai *uṣūl al-fiqh*.[71]

Pembahasan *uṣūl al-fiqh* meliputi hal-hal sebagai berikut:

1. Klasifikasi hukum *sharī'ah* seperti hukum *taklīfi*, hukum *waḍ'ī* dan hukum *ikhtiyārī*. Kemudian penjelasan tentang banyak istilah teknis dalam kajian *sharī'ah* dan

[70] 'Ali Ḥasb Allāh, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī* (t.t.: t.p.,1964), 3. Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), 1.

fiqh seperti *ījāb, farḍ, nadb, ṣaḥḥ, fāsid, baṭl, ibāḥah, karāhah, rukhṣah, 'azīmah* dan sebagainya. Dibahas pula siapa pemegang otoritas hukum (*al-Ḥākim*) dan siapa subyek hukum (*mahkūm 'alayh* = *mukallaf*) berikut berbagai masalah yang terkait. Istilah-istilah ini disebut *al-ḥaqīqāt al-shar'īyah* (oleh al-Shātibī) atau *al-usāmā al-shar'īyah* (oleh Muhammad Abū Zahrah).[72]

2. Dalil-dalil hukum (*al-adillah al-shar'īyah*) atau secara popular disebut dengan sumber hukum Islam. Banyak istilah yang dipakai untuk menyebut pembahasan ini, yaitu *adillat al-aḥkām, uṣūl al-aḥkām* dan *al-maṣādir al-tashrī'īyah li al-aḥkām*.[73] Sumber hukum ini dibahas dalam urutan tertentu disertai dengan kehujjahan (validitas dan otoritas) masing-masing.
3. Metode menggali hukum dari dalil-dalilnya. Ini bisa berupa *istinbāt* dengan kaidah-kaidah kebahasaan (*al-qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah*) untuk memahami kata-kata maupun struktur linguistik dalam al-Qur'ān dan Sunnah (hadis). Ini adalah kaidah-kaidah deduksi dan interpretasi atas *naṣṣ*. Di dalamnya dibahas sejauh mana kata-kata bisa atau mesti dipahami secara tersirat ataukah tetap harus dipegangi arti tersuratnya. Dibahas pula kaidah-kaidah perundangan-undangan yang mencakup tujuan hukum, prinsip hukum, metode menangani pertentangan dalil maupun kesimpulan hukum (*ta'āruḍ*), *naskh* (penghapusan hukum), *tarjīḥ* (pemilihan dalil atau hukum yang lebih kuat). Kaidah-

[72] Abd. Jabbar Adlan et.al., *Dirasat Islamiyyah: Al-Qur'an, Al-Hadits, Fiqih dan Pranata Sosial* (Surabaya: CV Anika Bahagia, 1995), 69-70.

[73] Khallaf, *'Ilm Uṣūl*, 20.

kaidah tentang ini dicakup dalam *al-qawā'id al-usūlīyah al-tashrī'īyah*.[74]

4. *Ijtihād, fatwā, ittibā', taqlīd* dan *talfīq*. Di dalamnya dibahas antara lain *mujtahid* dan syarat-syaratnya, *muftī* dan syarat-syaratnya serta soal-soal lain yang terkait. Pada pokoknya bagian ini menjelaskan berbagai tingkatan kualitas kerja pemikiran hukum dan pemikir dalam kualifikasi mana yang berwenang menangani masing-masing tingkat.

Shaykh al-Islām Taqiyy al-Dīn 'Aliyy bin 'Abd al-Kāfī al-Subkī dan Tāj al-Dīn al-Subkī tidak membantah bahwa *usūl al-fiqh* merupakan kumpulan dari berbagai disiplin ilmu. Di dalamnya terdapat pembahasan-pembahasan ilmu kalam, ilmu bahasa dan tatabahasa Arab, ilmu-ilmu al-Qurān, ilmu-ilmu hadis. Namun keduanya membantah bahwa ilmu *uṣūl al-fiqh* sekadar cuplikan dari ilmu-ilmu itu dan karenanya orang yang menguasai ilmu-ilmu itu tidak membutuhkan *uṣūl al-fiqh*. Menurut kedua al-Subkī, ilmu-ilmu itu adalah ilmu-ilmu bantu yang mengalami pendalaman serius begitu rupa ketika dipekerjakan untuk menuntaskan tugas-tugas *uṣūl al-fiqh*.[75]

Pada umumnya kitab-kitab *uṣūl al-fiqh* hanya mengambil sebagian saja dari keseluruhan pembahasan di atas, dengan komposisi yang berbeda-beda. Kitab *al-Risālah* karangan al-Shāfi'ī misalnya pada umumnya

---

[74] Ibid., 140-232.

[75] Lihat 'Aliyy bin 'Abd al-Kāfī al-Subkī dan Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhab bin 'Aliyy al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharh al-Minhāj*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), 5-8.

memusatkan diri pada penegasan tentang posisi-posisi yuridis dan teologis yang dianutnya dan hanya sedikit saja menampilkan segi metodologi, yang ini pun juga masih bersifat embrional. Hal inilah yang kemudian mendorong Wael B. Hallaq menentang kesimpulan para ahli bahwa al-Shāfi'ī dengan *al-Risālah*nya adalah "bapak" atau perintis *uṣūl al-fiqh*. Hallaq tampaknya terpancang pada pengertian *uṣūlal-fiqh* sebagai "metodologi untuk mendapatkan hukum Tuhan".[76] Kamali mengingatkan bahwa menggambarkan *uṣūl al-fiqh* sebagai metodologi hukum adalah deskripsi yang tepat tetapi belum lengkap.[77] Dia mengoreksi dengan melukiskan ilmu ini sebagai ilmu tentang sumber-sumber dan metodologi hukum.[78] Maka dalam kaitan ini, al-Shāfi'ī sebenarnya memulai penyusunan ilmu *uṣūl al-fiqh* dari salah satu soko gurunya, yaitu pembahasan soal sumber-sumbernya, atau aspek epistemologis dari pendirian-pendiriannya.

Sebagian kitab *uṣūl al-fiqh* malahan ada yang hanya memusatkan perhatian pada penjelasan tentang istilah-istilah teknis maupun konsep-konsep dasar dalam ilmu ini, yaitu konsep-konsep tentang halal, haram, perintah, larangan dan ungkapan-ungkapan kebahasaan lainnya. Kalaupun di sana ada penjelasan tentang *qiyās* misalnya yang semestinya sarat dengan aspek metodologis maka senyatanya hanya diberikan dengan selintas, sesuai

[76] Baca hasil penelitiannya pada Wael B. Hallaq, "Was al-Shāfi'ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?," *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1993), 587-605.

[77] Kamali, *Principle*, 1.

[78] Ibid.

dengan sasaran pembacanya, yaitu para pemula. Biasa digolongkan dalam jenis ini adalah kitab *Waraqāt* susunan al-Juwaynī atau yang dikenal dengan Imām al-Haramayn dan *Lubb al-Uṣūl* susunan Zakariyyā al-Anṣārī. Banyak pula kitab dalam *uṣūl al-fiqh* yang justru mengambil bahasan yang spesifik dengan maksud menyajikan detail. Kitab-kitab khusus tentang qiyās, ijmā', istiḥsān, maslahah dan sebagainya amat berperan dalam merinci keterangan dalam kitab-kitab yang menyajikan topik-topik uṣūl al-fiqh secara lengkap yang karenanya seringkali hanya sedikit memberikan rincian.

Telah disebutkan bahwa *uṣūl al-fiqh* kadang disebut juga teori hukum Islam. Sebagaimana layaknya teori hukum, *uṣūl al-fiqh* juga menjawab "apakah hukum itu?" dan "bagaimana hakim menemukan dan mengaplikasikan hukum dalam kasus-kasus yang belum ada ketentuannya?" Namun analog dengan ilmu hukum demikian hanya terhenti di sini. Jika teori hukum menganalisa apa yang senyatanya dilakukan hakim, *uṣūl al-fiqh* menyodorkan metodologi yang harus ditaatinya untuk menemukan dan mengaplikasikan hukum. Teori hukum berusaha untuk memahami dan merekam sifat dasar dari proses hukum, sementara *uṣūl al-fiqh* mengatur proses itu. Teori hukum berusaha untuk memahami apa yang senyatanya dilakukan oleh hakim lalu memberinya alasan yang rasional dari proses itu, artinya menyarikan sebuah teori setelah menganalisa sebuah proses penetapan hukum. Sementara itu *uṣūl al-fiqh* mengatur proses penetapan hukum dan menentukan terlebih dahulu metodologi yang

harus dipergunakan oleh ahli hukum untuk menemukan dan menerapkan hukum pada kasus-kasus. Dengan demikian ada perbedaan dalam fungsi dan pendekatan. Peranan *uṣūl al-fiqh* jauh lebih luas ketimbang peranan teori hukum.[79]

Nyazee menyebut *uṣūl al-fiqh* sebagai "the queen of Islamic sciences" atau primadona ilmu-ilmu keislaman. Sebab penguasaan yang tuntas terhadap ilmu ini merupakan prasyarat bagi kajian terhadap hukum Islam, tafsir dan hadis. Kajian yang sistematis terhadap *uṣūl al-fiqh* adalah penting bagi mereka yang ingin mempraktekkan, mengajar atau mengkaji hukum Islam. Sedangkan di dalam dunia hukum, menurut sistem Barat, keakraban dengan teori hukum tidak menjadi syarat penting untuk praktek maupun kajian hukum.[80]

Sasaran dasar *uṣūl al-fiqh* adalah mengatur *ijtihād* dan menuntun ahli hukum dalam upaya mendeduksi hukum dari sumber-sumbernya. Kebutuhan terhadap metodologi *uṣūl al-fiqh* menjadi mendesak ketika orang-orang yang tidak memenuhi syarat berusaha melakukan *ijtihād*, sehingga resiko terjadinya kekeliruan dan kesemrawutan dalam perkembangan *sharī'ah* menjadi sumber kegelisahan para ulama. Tujuannya adalah untuk membantu ahli hukum memperoleh pengetahuan yang memadai tentang sumber-sumber *sharī'ah*, metode-metode deduksi hukum dan inferensi (*istinbāṭ*). *Uṣūl al-fiqh* juga mengatur penerapan *qiyās, istiḥsān, istiṣḥab, istiṣlāḥ* dan sebagainya, sebagai

[79] Nyazee, *Theories*, 7, 30, 150.
[80] Ibid., 8.

pengetahuan yang membantu ahli hukum dalam memilih metode deduksi mana yang paling tepat untuk memperoleh hukum *shar'ī* bagi masalah tertentu. Di samping itu, *uṣūlal-fiqh* memungkinkan ahli hukum untuk memastikan dan membandingkan kekuatan dan kelemahan *ijtihād* dan memberikan preferensi kepada putusan *ijtihād* yang paling sesuai dengan maksud-maksud sumbernya.[81]

Perlu ditambahkan bahwa pengetahuan tentang kaidah-kaidah interpretasi, *'āmm, khāṣṣ, muṭlaq, muqayyad* dan sebagainya sama relevannya dengan kebutuhan pada hukum modern. Ketika ahli hukum dan hakim, apakah seorang spesialis sama relevansinya dengan kebutuhan pada hukum modern. Ketika ahli hukum dan hakim - apakah ia seorang spesialis dalam *sharī'ah* ataukah hukum modern - gagal menemukan tuntunan dalam teks hukum yang jelas tentang masalah tertentu, maka ia harus beralih kepada konstruksi yudisial atau kepada analogi. Oleh karenanya, keterampilan menginterpretasikan suatu teks hukum dan menerjemahkan putusan-putusan hukum adalah mutlak bagi seorang ahli hukum, tanpa memperhatikan apakah ia bertugas di pengadilan *sharī'ah* ataukah di pengadilan umum. Dengan demikian, seorang spesialis *uṣūl al-fiqh* akan menemukan keterampilan bantuan yang diperlukan untuk memahami dan menginterpretasikan teks hukum.[82]

Uṣūl al-fiqh beserta semua cabang *sharī'ah* memiliki karakter yang sama, bahwa semuanya dibangun di atas paradigma tentang wahyu sebagai pengaruh dan sumber

[81] Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, 14-15.

[82] Ibid., 19, Kamali, *Principles*, 3.

yang paling otoritatif, berada di atas dan lebih tinggi dari rasionalitas dan perundang-undangan buatan manusia.[83] Kedudukan wahyu sebagai otoritas tertinggi di dalam *uṣūl al-fiqh* terefleksi dalam garis besar metodologi *ijtihād*. Para ahli *uṣūl al-fiqh* menyepakati prosedur yang diwarisi dari Rasul melalui riwayat dari Mu'ādh bin Jabal. Yaitu bahwa aturan hukum pertama-tama harus dicari di dalam al-Qur'ān. Jika tidak dijumpai barulah dicari di dalam sunnah. Opini perorangan baru dipergunakan jika kedua sumber di atas tidak memberikan sesuatu ketentuan tentang kasus yang dihadapi.[84] Garis besar metodologi yang didasarkan pada riwayat ini tentu saja sangat sederhana. Namun justru karena itu ia mampu menjadi landasan bersama (*common-platform*) bagi semua aliran hukum dalam Islam yang sebenarnya masing-masing memiliki metodologi khas mereka.

---

[83] Ibid., xv.

[84] Rasūl Allāh bertanya kepada Mu'ādh bin Jabal sewaktu beliau hendak mengirimnya sebagai utusan ke Yaman, "Bagaimana engkau akan memutuskan perkara yang diajukan kepadamu?" Mu'adh menjawab, "Akan saya putuskan dengan Kitāb Allāh (al-Qur'ān)." Beliau bertanya lagi, "(Apa yang akan engkau lakukan) kalau di dalam Kitāb Allāh engkau tidak temukan (sesuatu petunjuk)?" Mu'adh menjawab, "(Aku akan memutuskan sesuai) dengan Sunnah Rasūl Allāh." Rasul bertanya lagi, "(Apa yang akan engkau lakukan) jika engkau tidak temukan di dalam Sunnah Rasul maupun Kitāb Allāh?" Mu'adh pun menjawab, "Aku akan berusaha sekuat tenaga membentuk opiniku." (Untuk menyatakan kepuasan beliau atas jawaban itu) Rasul menepuk dada Mu'adh sambil bersabda, "Segala puji bagi Allah yang telah menolong utusan Rasūl Allāh untuk menemukan apa yang diterima dengan baik oleh Rasūl-Nya," Abū Tayyib Muhammad Shams al-Haqq al-'Aẓimābādī, *'Awn al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd* vol. v Juz IX (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), 168-169.

Ini menggarisbawahi kembali bahwa hukum adalah hukum Allah. Dan fungsi *ijtihād* sebenarnya bukan membuat hukum melainkan sekadar menggali dan menampakkan hukum. Dengan demikian, *ijtihād* secara esensial berbeda dengan kerja lembaga legislatif dalam suatu negara.[85] Sekalipun ada aliran bebas dalam Islam dalam menggunakan opini, namun selalu menjadi orientasi bahwa opini yang dikeluarkan mestilah "dicitakan" sesuai dengan tujuan *shari'āh*. Al-Imām Abū Ḥanifah yang dikabarkan sering mengutamakan opini (*ra'y*) ketimbang naṣṣ (tuntutan tekstual) menegaskan bahwa *ra'y* yang dikemukakan adalah dalam kerangka agama.[86]

Atas dasar paradigma ini para ulama menetapkan lapangan *ijtihād*. *Ijtihād* tidak dilakukan dalam hal ada ketentuan tekstual yang pasti (*naṣṣ ṣarīh qaṭ'ī*). Artinya jika ada suatu kasus yang hendak dicarikan penilaian *sharī'ah* (agama) terhadapnya atau ketentuan lain, di mana telah terdapat ketentuan tekstual yang *qaṭ'ī al-wurūd* (otentik) dan *qaṭ'ī al-dalālah* (maknanya tegas dan tidak bisa diartikan lain) maka apa yang wajib adalah tinggal melaksanakan. Di sini tidak ada kebutuhan (*ijtihād*) untuk mencari kepastian apakah ketentuan tekstual itu benar-benar datang dari

---

[85] Muhammad 'Aliyy al-Sāyis, *Nash'at al-Fiqh al-Ijtihādī wa Aṭwāruh* (Kairo: al-Azhar: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyah, 1967), 18.

[86] Al-Khaṭīb al-Baghdādī meriwayatkan penuturan Yūsuf bin Asbāṭ bahwa Abū Ḥanifah "mendebat" (*radda 'alā*) Rasul dalam 400 hadis atau lebih. Dalam hal ini Abū Ḥanīfah berkata, "Seandainya Rasulullah berjumpa dengan aku dan aku berjumpa dengannya, niscaya ia akan mengambil banyak pendapatku. Bukankah agama itu tak lain adalah *ra'y* yang baik?" Lihat al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād* vol. XIII (t.t. : Dār al-Fikr, t.t.), 407.

Allah ataukah Rasul. Juga tidak dibutuhkan upaya (*ijtihād*) untuk mencari kejelasan maknanya.[87] Kasus yang demikian tidak menjadi objek *ijtihād*.

Dengan demikian lapangan *ijtihād* adalah pada kasus hukum yang lain. *Pertama,* yang telah disikapi oleh suatu ketentuan tekstual (*naṣṣ*), akan tetapi ia mempunyai persoalan dalam otentisitas (*ẓannī al-dalālah*). Dalam keadaan demikian *ijtihād* perlu dilakukan untuk memastikan otentisitasnya sekaligus validitasnya sebagai dasar pemecahan kasus tersebut. Jika bisa dipastikan, maka berikutnya adalah mengungkap ketentuan-ketentuannya. *Kedua,* ketika kasus yang dihadapi tidak ditemukan sesuatu sikap dari ketentuan tekstual sama sekali.[88]

Untuk jenis kasus yang pertama, di dalam *uṣūl al-fiqh* disediakan pembahasan tentang *dalālah* (implikasi tekstual) dan *aqsām al-alfāẓ* (klasifikasi kata). Keduanya tercakup dalam pembahasan tentang *al-qawā'id al-uṣūliyah al-lughawīyah* (kaidah-kaidah kebahasaan) atau *al-lughāt*

---

[87] Teori tentang metode memastikan otentisitas dan memilih ketentuan tekstual antara yang *qaṭ'ī al-dalālah* dan yang *ẓannī al-dalālah* (maknanya tidak tegas atau banyak kemungkinan) bukanlah hal yang sederhana, baik dalam prosedurnya maupun implikasinya terhadap pembentukan pendapat dalam fiqh. Metode memastikan otentisitas secara khusus ditangani oleh ilmu hadis yang mempunyai banyak cabang. Para ulama berbeda dalam menetapkan ukuran kesahihan hadis. Mulai dari yang amat ketat sampai yang amat longgar. Mereka juga berbeda pendapat tentang derajat terendah hadis yang boleh dipakai sebagai dasar hukum. Sementara itu kerumitan dalam soal pemilihan antara ketentuan yang *qaṭ'ī al-dalālah* dan yang *ẓannī al-dalālah* juga membawa kepada perselisihan pendapat dalam memahami sesuatu ketentuan tekstual (*naṣṣ*).

[88] Khallāf. *'Ilm Uṣūl,* 216-217.

(bahasa).[89] Ini adalah bahasan tentang kaidah-kaidah interpretasi terhadap *naṣṣ*. Sedangkan dalam hal suatu kasus tidak tersedia *naṣṣ* untuk diinterpretasikan, *uṣūl al-fiqh* menyediakan pembahasan tentang *maqāṣid al-tashrī'* atau *maqāṣid al-sharī'ah* atau pula *maqāṣid al-shāri'* yang secara mudahnya semua bisa diartikan sebagai "tujuan hukum Islam". Pembahasan ini biasa diberikan dalam bab *al-qawā'id al-uṣūlīyah al-tashrī'īyah* (kaidah penyusunan hukum).[90]

Kaidah interpretasi di atas lazim disebut sebagai *al-qawā'id al-uṣulīyah* saja.[91] Dalam hal ini ada sebuah disiplin lain yang terkait, yang dinamakan *al-qawā'id al-fiqhīyah* (kaidah fiqh). Para ahli menerjemahkan istilah ini dengan *legal maxims*. Kedua jenis kaidah itu secara sepintas tampak sama saja. Bahkan kadang-kadang kitab *uṣūl al-*

[89] Kitab-kitab *usūl al-fiqh* kontemporer memilih nama *al-qawā'id al-uṣūliyah al-lughawīyah* dan menempatkannya pada bagian lain di luar (seusai) pembahasan tentang sumber-sumber hukum. Kitab-kitab lama memilih judul *al-lughāt* atau *al-kalām* dan, uniknya, pembahasan ini diletakkan dalam salah satu bagian bahasan tentang *al-kitāb* (al-Qur'ān) atau sebelum pembahasan tentang al-Sunnah. Menjadi pertanyaan kenapa demikian, padahal semua itu adalah pembahasan tentang kaidah interprestasi, yang mana Sunnah pun semestinya menjadi obyek sasaran penerapannya.

[90] Pemahaman terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* bukan melulu untuk kasus yang belum diputuskan *naṣṣ*, tetapi untuk segala kasus yang memerlukan *ijtihād* untuk menyelesaikannya. Hanya saja dalam kasus tanpa *naṣṣ* demikian, makna penting *maqāṣid al-shari'ah* lebih menonjol lagi. Baca Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, 198. *Maqāṣid al-sharī'ah*, yang tak lain adalah *maṣlaḥah* ini dilembagakan dalam metode-metode *qiyās, istiḥsān, istiṣlāḥ dan sadd al-dhari'ah*. Faturrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Bagian Pertama (Jakarta: Logos, 1997), pp. 134.

[91] Kaidah-kaidah itu misalnya kaidah tentang *amr* (perintah), *nahy* (larangan) dan sebagainya.

fiqh juga membahasnya meskipun secara garis besar.[92] Namun kaidah fiqh ini, yang juga dinamakan *al-ashbāh wa al-naẓā'ir*, sebenarnya adalah disiplin ilmu tersendiri. Kedua ilmu itu memiliki perbedaan substansial. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* (kaidah-kaidah fiqh) adalah rangkaian kata-kata yang disusun oleh para ahli fiqh yang mengandung makna-makna yang digali dari *naṣṣ-naṣṣ* yang otoritatif dan prinsip-prinsip umum *sharī'ah*. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* merupakan lukisan yang baik tentang prinsip-prinsip fiqh dan pedoman bagi hukum-hukum kongkret (cabang = furu'). Kaidah-kaidah ini tersusun secara berangsur-angsur saat beredar di kalangan para ahli fiqh.[93]

Ahli fiqh dari kalangan madhhab Ḥanafī dianggap sebagai orang-orang pertama yang menciptakan kaidah-kaidah ini. Mereka juga adalah orang-orang yang pertama kalinya membukukannya pada akhir abad ketiga hijrah. Di antara kitab yang disusun pada masa itu adalah kitab *Ta'sīs al-Naẓar* oleh Abū Zayd al-Dabūsī dari madhhab Ḥanafī, kitab *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣālih al-Anām* oleh 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām dari madhhab Shāfi'ī dan kitab *al-Qawā'id* oleh Ibn Rajab dari madhhab Ḥanbalī.[94]

Al-qawā'id al-fiqhīyah ini sering dikacaukan dengan *al-qawā'id al-usūlīyah* karena memang memiliki kesamaan-kesamaan. Yaitu bahwa keduanya memiliki tujuan yang sama yaitu mengetahui hukum *shar'ī* untuk perbuatan

---

[92] Lihat misalnya Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, pp. 207.

[93] Kāmil Mūsā, *al-Madkhal ilā al-Tashri' al-Islāmī* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1989), 47.

[94] Ibid.

manusia,[95] dan keduanya memiliki ungkapan yang mirip. Padahal, kaidah fiqh dihasilkan dari fiqh itu sendiri, sementara kaidah *uṣūl* adalah penghasil fiqh. Maksim-maksim dalam kaidah fiqh memuat pedoman-pedoman teoritis dalam berbagai bidang fiqh, seperti transaksi, perkawinan dan sebagainya. Jadi merupakan bagian integral dari fiqh dan sama sekali terpisah dari *uṣūl al-fiqh*.[96] Keduanya sama-sama berguna untuk membentuk pemikiran hukum, di mana pemikiran hukum yang dihasilkan oleh kaidah *uṣūl* dituangkan dalam kerangka normatif yang bernama kaidah fiqh. Kaidah ini menentukan bentuk akhir keputusan hukum yang akan diambil jika kondisi dan persyaratan yang melatar belakangi sesuatu masalah telah mengalami perubahan.[97]

Dengan ungkapan yang lebih ringkas, kaidah *uṣūl* mengatur interpretasi sedangkan kaidah fiqh mengatur hukum.[98] Bahwa dikesankan kaidah fiqh merupakan bagian dari *uṣūl al-fiqh*, barangkali karena literatur mutakhir yang ditulis dalam ilmu ini memasukkan kaidah fiqh dalam pembahasannya. Penulis berasumsi bahwa hal itu dikarenakan kecenderungan para penulis kontemporer untuk membuat judul bab baru dalam kitab

---

[95] Badr al-Dīn Muhammad bin Abī Bakr bin Sulaymān al-Bakrī al-Shāfi'ī, *al-I'tinā' fī al-Farq wa al-Istithnā'*, vol. 1 ed. 'Adil Muhammad 'Abd al-Mawjūd dan al-Shaykh 'Alī Muhammad al-Mu'awwaḍ (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), "Pengantar Editor", 11.

[96] Kamali, *Principles*, 5.

[97] Abdurrahman Wahid, "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa Ini", *Prisma*, 4 (1984), 33.

[98] Nyazee, *Theories*, 28. Untuk penjelasan lebih terinci lihat al-Bakrī al-Shāfi'ī, *al-I'tinā'*, 11-14.

uṣūl al-fiqh tentang *maqāṣid al-sharī'ah,* suatu bab yang tidak pernah dicantumkan secara tersendiri dalam kitab-kitab lama. Kecenderungan mutakhir itu sendiri muncul dari kesadaran yang demikian merata di kalangan para ahli hukum Islam tentang perlunya penekanan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam gerakan pembaharuan hukum Islam dewasa ini.

Maqāṣid al-sharī'ah atau tujuan hukum dalam Islam adalah mewujudkan *maṣlaḥah* manusia.[99] Sedangkan kaidah fiqh sangat kuat menekankan pentingnya menegakkan *maṣlaḥah* itu.[100] Alasan inilah yang menyebabkan kaidah fiqh tercantum dalam kitab-kitab *uṣūl al-fiqh* di saat ilmu ini telah menikmati perkembangan terakhir tentang makin matang dan makin sistematisnya konsep tentang *maṣlaḥah itu* sendiri.

C. Akar Teologi *Maṣlaḥah*

Sejarah pemikiran Islam pernah diramaikan oleh perbedaan tentang dua hal. *Pertama,* konsep tentang baik (*al-ḥusn*) dan buruk (*al-qubḥ*). Atas dasar konsep ini dibangun pandangan tentang sejauh mana rasio manusia bisa mengetahui *ḥukm Allah* (hukum Allah). *Kedua,* apakah perbuatan Allah termasuk dalam membuat hukum (sebagai *al-Ḥākim*) bisa dipertanyakan atau diteliti tujuannya. Dalam bahasa *uṣūl al-fiqh,* hal ini adalah soal apakah terhadap perbuatan Allah bisa dilakukan *ta'l īl.*

[99] Khallāf, *'Ilm Uṣūl,* 197.
[100] Ibid., pp. 207.

Kedua perbedaan tersebut pada dasarnya termasuk dalam bidang teologi (*uṣūl al-dīn*). Namun karena *uṣūl al-fiqh* dibangun di atas dasar paradigma tentang wahyu sebagai otoritas tertinggi dengan tugas pokok mendeduksi hukum dari wahyu, maka *uṣūl al-fiqh* secara langsung terkena pengaruh dari hasil perdebatan tentang dua hal di atas, atau setidaknya variasi-variasi pendapat dalam soal di atas tercermin dengan baik dalam pembahasan *uṣūl al-fiqh*.

Kaum Muslimin sepakat bahwa "sang Pemberi Hukum" (*al-Ḥākim*) dalam *sharī'ah* Islam adalah Allah. Ini bermakna bahwa sumber hukum dalam Islam adalah Allah. Ini didasarkan pada firman Allah yang artinya "*al-ḥukm* (hukum) hanyalah milik Allah".[101] Namun ada perdebatan tentang bagaimana cara mengetahui dan menemukan hukum Allah itu. Ash'arīyah mengatakan bahwa hukum Allah hanya bisa diketahui lewat informasi wahyu (dibawa oleh Rasul, dimuat dalam Kitab Suci). Sedangkan Mu'tazilah mengatakan rasio bisa menemukan hukum Allah meskipun andaikan wahyu tidak turun. Māturīdiyah menengahi dua posisi yang berseberangan itu.

Ash'arīyah mengatakan bahwa kualitas baik dan buruk adalah *shar'ī* (ditentukan oleh wahyu) dan bukan *'aqlī* (keputusan rasio). Artinya baik dan buruk bukan esensial dalam dirinya sendiri melainkan karena ditentukan sebagai baik dan buruk oleh wahyu. Suatu perbuatan tidak bisa divonis sebagai baik atau buruk yang dengan demikian

[101] Al-Qur'ān, 6: 57.

Allah akan menyuruh melakukan atau meninggalkan, jika tidak diputuskan demikian oleh wahyu.[102] Apa yang mungkin dianggap baik dan buruk oleh rasio manusia secra sepihak dengan demikian tidak mengikat manusia untuk mengerjakan atau meninggalkannya, jika wahyu tidak mengatakan demikian.

Dalam pandangan Mu'tazilah, rasio berwenang menilai suatu perbuatan sebagai baik atau buruk. Perbuatan yang bermanfaat adalah baik dan yang merugikan adalah buruk. Selanjutnya hukum (penilaian) Allah terhadap perbuatan itu tergantung kepada penilaian rasio. Apa yang dinilai baik oleh rasio, baik pula menurut Allah dan karenanya diperintahkanNya. Dan apa yang dinilai buruk oleh rasio, buruk pula menurut Allah dan karenanya dilarangNya. Pengetahuan manusia tentang baik dan buruk menjadi norma yang mengikat dirinya untuk berbuat sesuai dengan pengetahuannya itu.

Dalam pandangan yang moderat, Māturīdīyah mengatakan bahwa perbuatan dapat dinilai baik atau buruk sebelum kehadiran wahyu. Rasio manusia berpotensi untuk mengetahui baik dan buruk di luar informasi wahyu. Allah sendiri menyuruh manusia mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang buruk. Akan tetapi hukum Allah tidak harus sesuai dengan pandangan rasio tentang baik dan buruk. Sama dengan Ash'arīyah, Māturīdīyah menegaskan bahwa hukum Allah tidak dapat

[102] Ahmad al-Ḥusarī, *Nazariyat al-Ḥukm wa Maṣādir al-Tashrī' fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Mesir: Maktabah al-Kullīyāt al-Azharīyah, 1981), 20-21.

diketahui tanpa informasi wahyu.[103] Golongan ini lebih kuat memberikan kedudukan akal ketimbang Ash'arīyah, karena mengatakan akal dapat mengetahui baik dan buruk, tetapi sama saja dengan Ash'arīyah, Māturīdīyah mengatakan bahwa pengetahuan manusia tentang baik dan buruk tidak menjadi norma yang mengikat dirinya.

Singkatnya, Mu'tazilah menegaskan adanya hubungan sebab akibat antara keputusan rasio dan hukum Allah, sementara Ash'arīyah menyangkal hubungan demikian. Sedangkan Māturīdīyah meletakkan keputusan rasio dan hukum Allah dalam pisisi yang berdampingan tanpa perlu memiliki hubungan sebab akibat. Ini berarti, seandainya wahyu tidak turun dan seandainya Rasul tidak diutus, atau pula pada masa sebelum adanya wahyu dan Rasul, maka Mu'tazilah mengatakan manusia sudah terikat oleh hukum, yaitu yang bersumber pada pendapat tentang baik dan buruk yang ditemukan akalnya. Sementara Ash'arīyah dan Māturīdīyah mengatakan sebaliknya, manusia tidak terikat oleh hukum apapun, sekalipun ia mempunyai pendapat mengenai baik dan buruk.

Mengenai *ta'fīl* di atas, Ash'arīyah mengatakan bahwa perbuatan Allah tidak seharusnya dicari alasan atau tujuannya, karena hal ini berarti menodai kemerdekaan-Nya untuk berbuat sesuai dengan kemauanNya.[104] Dalam wacana *uṣūl al-fiqh*, ini artinya bahwa aturan Allah tidak perlu dipertanyakan atau diteliti tujuan-tujuannya. Sedangkan menurut Mu'tazilah, Māturīdīyah dan Ḥanbalīyah,

[103] Ibid.

[104] Hasab Allāh, *Uṣūl*, 257-258.

perbuatan Allah dapat diketahui tujuan maupun alasannya, karena kalau tidak demikian, maka perbuatan Allah adalah sia-sia belaka.[105] Hal ini berarti hukum Allah bisa diteliti alasan, tujuan maupun hikmahnya.

Cerminan yang baik tentang perdebatan soal teologi di atas dalam *uṣūl al-fiqh* adalah dalam pembahasan soal *maṣlaḥah*. Di sini orang berpolemik tentang kedudukan akal berhadapan dengan wahyu. Pertanyaan-pertanyaan pokok dalam soal *maṣlaḥah* sebagai pertimbangan hukum sebagaimana akan dikemukakan dalam bagian ini akan membenarkan hal ini. Namun sebelum itu, secara singkat akan dikemukakan pengertian *maṣlaḥah* itu sendiri.

Kata *maṣlaḥah* secara etimologi merupakan kata benda infinitif dari akar *ṣ-l-ḥ*. Kata kerja *ṣaluḥa* digunakan untuk menunjukkan jika sesuatu atau seseorang menjadi (berkeadaan atau bertabiat) baik, tidak menyimpang, adil, saleh, jujur atau secara alternatif untuk menunjukkan keadaan yang mengandung kebajikan-kebajikan tersebut. Ketika dipergunakan bersama kata dengan *li, ṣaluḥa* akan memberi pengertian keserasian. Dalam pengertian rasionalnya, *maṣlaḥah* berarti sebab, cara atau tujuan yang baik. Ia juga berarti sesuatu, permasalahan atau bagian dari urusan yang menghasilkan kebaikan atau sesuatu untuk kebaikan. Bentuk jamaknya adalah *maṣāliḥ*. *Mafsadah* merupakan lawan katanya yang tepat. Dalam penggunaan bahasa Arab, kalimat *naẓara fī maṣāliḥ al-naṣ* berarti "ia mempertimbangkan sesuatu demi kebaikan manusia". Kalimat *fī al-amri maṣlaḥah* dipergunakan untuk

[105] Ibid.

mengatakan "dalam soal tersebut terdapat suatu kebaikan (atau penyebab bagi adanya kebaikan)".[106]

Walaupun sudah jelas bahwa penggunaan kata *maṣlaḥah* pada periode awal dan dalam al-Qur'ān berarti kebaikan atau kemanfaatan, tetapi tak diragukan lagi bahwa kata itu belum menjadi istilah teknis. Sudah sering dikatakan bahwa *maṣlaḥah* sebagai suatu prinsip *ijtihād* yang pada umumnya untuk mempertimbangkan bahwa "yang baik" adalah "sah" dan "yang sah" adalah "baik" telah digunakan pada periode yang sangat awal dalam perkembangan fiqh. Penggunaan prinsip ini dikaitkan misalnya dengan para juris (*fuqahā'*) dari aliran hukum klasik pada masa awal atau bahkan dikaitkan dengan para sahabat Nabi. Di kalangan para pendiri aliran hukum, penggunaan prinsip tersebut dihubungkan dengan Mālik bin Anas. Kendatipun demikian, tampaknya ada kekacauan dalam pernyataan-pernyataan ini dalam menyamakan penggunaan *maṣlaḥah* sebagai istilah umum dengan penggunaannya sebagai istilah teknis. Penggunaan awal terhadap prinsip itu dalam pengertian yang umum mungkin sama dengan istilah-istilah lain seperti *ra'y*.[107] Secara umum, *maṣlaḥah* biasa diberi muatan pengertian dengan ungkapan yang terkenal yaitu *jalb al-manāfi' wa daf' al-maḍarrah* (mengusahakan keuntungan dan menyingkirkan bahaya).[108]

---

[106] M. Khalid Masood, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī's Life and Thought* (Delhi: International Islamic Publishers, 1989), 149.

[107] Ibid., 150

[108] Shawqī 'Abduh al-Sāhī, *al-Madkhal li Dirāsat al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1989), 278.

Semenjak dari masa awal itu, pembahasan soal *maṣlaḥah* berkembang dan melahirkan banyak teori. Dari perkembangan dalam beberapa abad kita bisa menyimpulkan bahwa *maṣlaḥah* dalam kancah pemikiran hukum Islam dibicarakan dalam dua fungsi. *Pertama,* sebagai tujuan hukum (*maqāṣid al-sharī'ah*), dan kedua sebagai sumber hukum yang bediri sendiri (*adillah shar'īyah*). Fungsi pertama tidak sekontroversi fungsi kedua. Meskipun ada perdebatan tentang *ta'līl* di atas, akan tetapi pada umumnya telah disepakati bahwa Allah dalam menetapkan peraturan pasti memiliki tujuan, dan tujuan itu bisa diketahui oleh manusia, yaitu *maṣlaḥah.*[109] Apakah benar *al-Ḥakim* telah meletakkan hukum dalam kerangka kepentingan manusia, kini tidak lagi menjadi persoalan benar.

Teori tentang *maṣlaḥah* sebagai tujuan hukum telah mengalami kematangan sedemikian rupa dengan klasifikasinya tentang sektor-sektor dan skala prioritasnya. Kepentingan manusia yang demikian luas dikelompokkan ke dalam lima sektor yang dinamakan *al-kulīyāt al-khams,* yaitu *dīn* (agama), *nafs* (jiwa), *'aql* (akal), *'irḍ/nasl* (kehormatan/keturunan) dan *māl* (harta). Manusia mutlak berkepentingan agar kelima sektor ini terlindungi dan dihormati untuk menegakkan eksistensi dan harkat kemanusiaannya. Dalam masing-masing sektor, kepentingan manusia

[109] Kesimpulan tentang kesepakatan demikian barangkali bersifat kasar saja, hanya didasarkan pada tulisan-tulisan mutakhir tentang *maqāṣid sharī'ah* yang dibahas sebagai sesuatu yang telah diterima begitu saja.

disusun dalam tiga peringkat kualitas disebutkan dari yang terpenting yaitu *darūrīyah, ḥājīyah* dan *taḥsīnīyah*.[110] Tingkat *ḍarūrīyah* menyangkut kebutuhan dasar manusia. Tidak terpenuhinya kebutuhan ini akan menyebabkan manusia terancam eksistensinya. *Ḥājīyah* menyangkut kebutuhan penting karena memperlancar tugas kemanusiaan. Sedangkan *taḥsīnīyah* adalah kebutuhan-kebutuhan yang menyangkut kepantasan (estetika) dan moral.[111]

Dari pemahaman tentang *maṣlaḥah* sebagai tujuan hukum, persoalan berkembang ke arah kontroversi tentang *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum. Jika benar-benar bahwa *al-Ḥākim* telah menciptakan hukum dalam kerangka kepentingan (*maṣlaḥah*) manusia, bisakah *maṣlaḥah* menjadi sumber hukum yang berdiri sendiri? Artinya, apakah manusia dengan kemanusiaannya berwenang untuk membuat hukum sejalan dengan apa yang dianggapnya sebagai kepentingan dirinya? Apakah manusia bebas menentukan kepentingannya sendiri ataukah kepentingan itu telah ditetapkan sebelumnya oleh *al-Ḥākim*. Pertanyaan-pertanyaan demikian selalu yang terdepan dalam teori hukum Islam. Jawaban-jawaban yang dihasilkan akan membentuk dasar pijakan dari peranan *istiṣlāḥ}* dalam mengupayakan jaminan atas terpeliharanya dan terlindunginya kepentingan-kepentingan (*maṣāliḥ*) manusia oleh hukum Islam.[112]

---

[110] Ketiganya bisa diterjemahkan sebagai kebutuhan pokok, kebutuhan penting dan kebutuhan tambahan.

[111] Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, 199-201.

[112] Nyazee, *Theories*, 42.

Kondisi "tidak ada wahyu" atau "sebelum adanya wahyu" sebagaimana dikemukakan dalam perdebatan teologi di atas sebenarnya lebih banyak hanya merupakan pengandaian saja. Namun kondisi seperti ini benar-benar merupakan kenyataan dalam wacana *uṣūl al-fiqh* ketika dirumuskan dalam sebuah pertanyaan penting "bagaimana hukum ditemukan ketika wahyu tidak memberikan ketentuan?"

Pertanyaan demikian mengantarkan kita pada pembahasan tentang *maṣlaḥah mursalah* atau *maṣālih mursalah*. Dalam pembahasan *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum, para ahli menggolongkan *maṣlaḥah* ke dalam tiga kelompok. Di samping *maṣlaḥah mursalah*, terdapat lagi *maṣlaḥah mu'tabarah* dan *maṣlaḥah mulghāh*.

Maṣlaḥah mu'tabarah adalah *maṣlaḥah* yang dinyatakan sah oleh *Shāri'* (Allah atau agama) dan peraturan yang dibuat olehNya justru adalah untuk mewujudkannya. Misalnya, *maṣlaḥah* dalam bentuk melindungi kelestarian agama (*dīn*) dilakukan dengan mewajibkan jihad. Hak hidup (*nafs*) diwujudkan dengan menegakkan hukum *qiṣāṣ*. Kesehatan intelektualitas (*'aql*) dipelihara dengan menegaskan hukuman bagi peminum minuman keras. Perlindungan terhadap kehormatan (*'irḍ*) atau keturunan (*nasl*) diupayakan dengan menerapkan sanksi bagi perzinaan. Hak memiliki harta (*māl*) dilindungi dengan menegaskan hukuman potong tangan bagi pencurian.

Maṣlaḥah mulghāh adalah *maṣlaḥah* yang batal demi *Shāri'* karena ia hanya imajinatif (*mawhūmah*) dan jika ditegakkan

akan mengacaukan *maṣlaḥah* yang lebih besar. Misalnya *maṣlaḥah* yang diduga terwujud dengan menyamakan bagian warisan antara anak laki-laki dengan anak perempuan dengan alasan sama-sama berstatus anak. Ini secara tegas bertentangan dengan ketentuan ayat bahwa bagian warisan anak perempuan adalah separuh bagian warisan anak laki-laki.[113] Padahal perbedaan ini berkenaan dengan perbedaan kewajiban kebendaan antara laki-laki dan perempuan.

Adapun *maṣlaḥah mursalah* adalah *maṣlaḥah* yang tidak ada petunjuk (*dalīl*) dari *Shāri'* apakah ia sah atau batal. Ia masih berstatus bebas (*mursalah*). Misalnya, *maṣlaḥah* dalam upaya para sahabat Nabi untuk membukukan al-Qur'ān, *maṣlaḥah* dalam pembangunan penjara dan sebagainya.[114]

Ketiga penggolongan tersebut lebih kurang dimaksudkan sebagai sebagian jawaban ketika persoalan sampai kepada soal keabsahan hukum. Jika dalam Islam hukum selalu dikatakan sebagai hukum Allah, maka untuk problema keabsahan hukum ada pertanyaan lanjutan. Apakah kriteria untuk memutuskan bahwa hukum baru telah dibuat sesuai dengan prinsip-prinsip Islam dan dengan demikian sah untuk disebut sebagai "hukum Islam"? Menyebut setiap keputusan hukum sebagai "Islami" adalah hal yang serius. Setiap keputusan hukum yang disebut sebagai Islami dianggap berdasarkan sistem hukum Islam dan oleh para ahlinya sebagai hukum Allah.

---

[113] Al-Qur'ān, 4: 11.
[114] Al-Sāhī, *al-Madkhal*, 278.

Dua yang pertama dari ketiganya sudah disepakati. Yang pertama (*mu'tabarah*) sebagai kategori yang jelas diterima keabsahannya, dan yang kedua (*mulghāh*) adalah kategori yang ditolak. Sedangkan kategori ketiga (*mursalah*) menjadi perselisihan di antara para ulama. Pada bab IV akan dibahas sikap madhhab Shāfi'ī dalam *maṣlaḥah mursalah* ini, berkenaan dengan adanya istilah *istiṣlāḥ*dalam madhhab ini.

Adalah tidak realistis untuk mengharapkan kesepakatan tentang soal-soal yang pelik seperti dipertanyakan di atas di antara berbagai madhhab hukum Islam. Sikap yang positif justru adalah menganggap variasi-variasi pendapat itu sebagai kekayaan intelektual yang berguna untuk menghadapi problem hukum Islam di segala zaman. Namun kepentingan yang lebih dekat dari pembahasan ini adalah bahwa paparan di atas akan menciptakan pemahaman yang lebih baik terhadap posisi yuridis madhhab Shāfi'ī tentang *maṣlaḥah* di antara bentangan pisisi-posisi yang pernah muncul dalam sejarah pemikiran Islam. Pada bab berikut kita akan melihat watak dasar dari perangkat metodologi penalaran hukum yang berkembang di kalangan madhhab Shāfi'ī untuk memberi gambaran sejauh mana *maṣlaḥah* menjadi pertimbangan dalam *ijtihād*.

BAB IV

AL-MAṢLAḤAH DALAM MADHHAB SHĀFI'Ī

A. *Usūl al-Fiqh* Madhhab Shāfi'ī

AL-IMĀM al-Shāfi'ī telah membalikkan keadaan. Semenjak ia tampil, keterampilan dalam teori hukum (*uṣūl al-fiqh*) merupakan syarat wajib bagi semua orang yang bercita-cita untuk menjadi *faqīh*, di mana teori hukum itulah yang menentukan metodologi yang harus dipergunakannya.[115]

Otoritas wahyu sebagai sumber hukum dalam madhhab Shāfi'ī ditekankan pertama-tama oleh al-Shāfi'ī, sendiri dengan menjelaskan posisi yuridisnya. Ia mulai dengan penegasan tentang sumber hukum. Secara garis besar, sumber hukum secara berurutan menurutnya adalah 1) *Kitāb Allāh* (al-Qur'ān), 2) *Sunnah Rasūl Allāh*, 3) *Ijmā'* dan 4) *Qiyās*.

[115] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law, The Methodology of Ijtihad* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994), 151.

Tentang jalan memahami al-Qur'ān, al-Shāfi'ī menjelaskan klasifikasi kata-kata. Gelombang besar masuknya orang-orang non-Arab ke wilayah-wilayah Islam membangkitkan kekhawatirannya akan tercemarnya kemurnian *sharī'ah* dan bahasa al-Qur'ān.[116] Al-Shāfi'ī dengan klasifikasinya ini tampak bermaksud menekankan agar al-Qur'ān "dibiarkan berbicara dengan kata-katanya sendiri" dengan meminimalkan segala distorsi dalam proses interpretasi. Hanya orang yang memiliki pengetahuan bahasa Arab yang memadai saja yang berkewenangan melakukan interpretasi terhadap teks.[117]

Selanjutnya, al-Shāfi'ī telah berhasil mempertahankan kedudukan Sunnah yang sebelumnya terancam terabaikan sebagai sumber hukum. Atas jasa ini, ia dijuluki *nāṣir al-sunnah* (penolong Sunnah).[118] Konsep al-Imām Mālik tentang *ijmā'* ahli Madinah ia tolak dan digantikannya dengan konsep tentang *ijmā'* yang pada intinya al-Shāfi'ī menolak *ijmā' sukūti* dan menegaskan bahwa *ijmā'* hanya sah pada soal-soal *farḍ* saja.[119]

Qiyās merupakan metode ia gunakan untuk mengembangkan ketetapan *naṣṣ*. Ia berikan prosedur yang

[116] Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), 6.

[117] Al-Shāfi'ī, Muhammad bin Idrīs, *al-Risālah fi Uṣūl al-Fiqh*, ed. Ahmad Muhammad Shākir (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.), bab al-bayān al-khāmis.

[118] Shawqī 'Abduh al-Sāhī. *al-Madkhal li Dirāsat al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1989), 198.

[119] Al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 205. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-A'lā al-Indunīsī li al-Da'wah al-Islāmīyah, 1972), 51.

jelas untuk mempergunakan seraya menegaskan bahwa *ijtihād* adalah *qiyās*. Artinya tak ada penalaran lain yang lebih bebas. Menurutnya, segala aturan hukum yang dihasilkan mestilah dihubungkan dengan bukti tekstual (*dalīl*).[120] Sejalan dengan penegasan demikian ia menolak konsep *istiḥsān* yang dipergunakan oleh madhhab Hanafī sebagai tidak sah dan sia-sia.[121]

Al-Shāfi'ī jelas sudah menerima *qiyās* sebagai sumber (*dalīl*) hukum. Akan tetapi perlu dicatat bahwa *qiyās* mempunyai pengertian yang berbeda menurut para ahli fiqh dalam berbagai masa, dan penjelasan terinci mengenai *qiyās* yang kelak diberikan oleh al-Ghazālī, misalnya, tidak sepenuhnya sesuai dengan apa yang oleh al-Shāfi'ī dianggap sebagai modus yang sah dari *qiyās*.[122]

Secara jelas al-Shāfi'ī menyatakan dalam *al-Risālah*, juga *al-Umm*, bahwa ada dua macam *qiyās*, yaitu *qiyās al-ma'nā* dan *qiyās al-shabah*. Al-Shāfi'ī mengatakan:

> *Qiyās* dilakukan dari dua aspek. *Pertama*, ketika suatu hal tercakup dalam makna (*ma'nā*) dari *aṣl*. Tentang ini, tak ada perselisihan pendapat. (*Kedua*) bisa jadi terdapat suatu hal yang mempunyai beberapa persamaan dengan kasus-kasus yang terdapat dalam sumber-sumber. Karenanya, lalu dihubungkan dengan salah satu (kasus) yang terdekat atau mempunyai lebih banyak persamaan (*shabah*).[123]

---

[120] Al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 477.
[121] Ibid., 503.
[122] Nyazee, *Theories*, 184.
[123] Al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 479.

Al-Shāfi'ī mencontohkan yang pertama dengan pengembangan makna kata "uff" (hus!) yang tercantum dalam sebuah ayat al-Qur'ān.[124] Tindakan lain yang lebih jahat dari mengatakan "hus" kepada orangtua termasuk dalam makna ayat ini. Jadi sebetulnya ini adalah metode literal. Madhhab Ḥanafī menyebutkan sebagai *dalālat al-naṣṣ* atau implikasi dari teks. Sedangkan *qiyās* yang kedua dicontohkannya dengan kasus seorang yang berburu binatang di tengah menjalankan ibadah haji, suatu hal yang terlarang. Jika ia berburu burung unta misalnya, ia wajib mengganti hewan yang memiliki kesamaan (*mithl*) sebagai denda. Menentukan kesamaan ini dipandang *ijtihād* oleh al-Shāfi'ī.[125] Macam *ijtihād* kedua ini kelak oleh al-Ghazālī disebut dengan *taḥqīq al-manāṭ*, atau membuktikan ciri-ciri jasmani dari kasus baru.

Dengan demikian, al-Shāfi'ī tidak menyebutkan dalam kitabnya *qiyās al-'illah* dan tidak pula menyinggung contohnya. *Qiyās al-'illah*, atau analogi dengan menentukan sebab pokok, adalah metode utama yang dipergunakan oleh para ahli fiqh, dan metode ini ditampilkan dalam bentuk yang lebih disempurnakan sesudah al-Shāfi'ī.[126]

Melihat demikian ketatnya metode *ijtihād* yang diterangkan al-Shāfi'ī ini muncul pertanyaan bagaimana *maṣlaḥah* dalam berbagai fungsinya bisa masuk menjadi

[124] Untuk menghormati kedua orangtua, al-Qur'ān mengatakan "Jangan engkau mengatakan "uff" (hus) kepada keduanya, jangan pula membentak mereka. Ucapkan kepada mereka kata-kata yang mulia." Al-Qur'ān, 17: 23.

[125] Ibid.

[126] Nyazee, *Theories*, 185.

pertimbangan dalam *ijtihād* menurut al-Shāfi'ī. Apakah dalam keketatan seperti itu *maṣlaḥah* dalam berbagai manifestasinya tidak akan terpasung dan kehilangan pintu lain untuk mengekspresikannya?

Rudi Paret telah meneliti bahwa kata *maṣlaḥah* sebagai suatu istilah teknis tidak digunakan oleh Mālik atau al-Shāfi'ī, yang karenanya konsep ini mestilah baru berkembang pada periose pasca Shāfi'ī.[127] Artinya, pertimbangan-pertimbangan semacam *maṣlaḥah* yang berkembang pada masa al-Shāfi'ī dan sebelumnya belum dirumuskan dalam istilah teknis hukum. Para pendukung penggunaan *maṣlaḥah* pada periode awal yang serupa terhadap *maṣlaḥah*. Oleh karena itu tidak salah untuk mengatakan bahwa perkembangan konsep *maṣlaḥah* pasca-Shāfi'ī merupakan kelanjutan dari metode-metode pemikiran awal semacam itu yang secara formal belum diberi definisi. Kemudian, ketika gagasan pembatasan metode pemikiran oleh al-Shāfi'ī terhadap sumber-sumber hukum dan penekanan yang ia berikan bahwa penalaran (harus) dihubungkan dengan teks-teks wahyu melalui *qiyās* mendominasi metode-metode lain, maka konsep dan metode *maṣlaḥah* juga dilihat, khususnya oleh para pengikut al-Shāfi'ī, dari segi "sumber-sumber".[128]

Keharusan adanya kaitan tekstual hukum di atas mengisyaratkan penolakan al-Shāfi'ī terhadap *maṣlaḥah*

[127] Rudi Peret, "Istiḥsān and Istiṣlāḥ," *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1961), 185.

[128] M. Khalid Masood, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Isḥāq al-Shāṭibī's Life and Thought* (Delhi: International Islamic Publishers, 1989), 150.

mursalah. Namun Mustafa Zayd tidak melihat ini sebagai keketatan tekstualis. Ia yakin bahwa penolakan ini karena al-Shāfi'ī menganggapnya sebagai sejenis *istiḥsān* dan identik dengan pendapat bahwa Allah mengabaikan sebagian *maṣlaḥah* bagi hambaNya, yang maknanya Ia tidak menetapkan aturan untuk mewujudkan dan menjaminnya. Ini menurutnya bertentangan dengan ayat al-Qu'ān, "apakah manusia menyangka bahwa ia akan ditinggalkan begitu saja (*sudan*) ?"[129] Di sini ia menegaskan posisinya, "tidak ada kasus yang terjadi pada manusia tanpa sesuatu petunjuk dari *al-Kitāb*, baik secara langsung maupun garis besar".[130]

Jadi, meskipun konsep utuh tentang *maṣlaḥah mursalah* belum lagi tersusun saat itu, namun dengan aman bisa disimpulkan bahwa al-Shāfi'ī jelas menolak landasan falsafi dari *maṣlaḥah*, bahwa ada *maṣlaḥah* yang "diterlantarkan" oleh Allah. Tapi hal itu belum tentu berarti bahwa ia akan menolak "penalaran hukum"nya itu sendiri secara *a priori*. Patut dicatat bahwa dalam berbagai tempat di dalam tulisannya al-Shāfi'ī gigih dalam melawan apa yang disebutnya sebagai membuat keputusan berdasarkan "nafsu" (*shahawāt*) dan "mencari enak sendiri" (*taladhdhudh*). Ini agaknya menjadi catatan penting bagi

[129] Al-Qur'ān, 75: 36. Al-Shāfi'ī menafsirkan kata *sudan* dengan "tidak disuruh dan tidak dilarang". Lihat Muḥammad Nabīl Ghanāyim, *al-Risālah li al-Imām al-Shāfi'ī* (Kairo: Markaz al-Ahrām li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988), 50.

[130] Teks dari al-Shāfi'ī berbunyi *"fa laysa tanzilu bi al-insān nāzilatun illā wa al-kitābu yadullu 'alayhā naṣṣan aw jumlatan"*. Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlaḥah fi al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī* (t.t.: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1964), 38-39.

para teoritikus *uṣūl al-fiqh* di kalangan pengikutnya untuk menyimpulkan bahwa jika kekhawatiran pada dua hal di atas bisa disingkirkan, sewajarnyalah aspirasi manusia yang berasal dari pertimbangannya sendiri menjadi perhatian dalam pembentukan hukum. Di tangan para teoritikus sesudahnya itu *maṣlaḥah* disikapi dengan lebih jelas. Dan sikap ini secara berangsur membentuk teori tentang *maṣlaḥah* yang mengambil metode *qiyās* sebagai titik tolaknya. Secara umum tampak dari mereka sikap yang lebih akomodatif tentang *maṣlaḥah*.

Seorang teoritikus madhhab Shāfi'ī, al-Juwaynī yang dikenal dengan julukan Imām al-Ḥaramyn (w.478/1085), menegaskan bahwa al-Shāfi'ī bersama dengan kebanyakan pendukung Abū Ḥanifah sepakat tentang validitas *istidlāl* (penalaran hukum) meskipun tidak didasarkan pada *aṣl*,[131] dengan catatan agar itu tidak dilakukan "terlalu jauh". Al-Shāfi'ī memperbolehkan mengaitkan hukum dengan *maṣāliḥ* yang serupa dengan *maṣaliḥ* yang disandarkan pada hukum-hukum yang mempunyai landasan kuat di dalam *sharī'ah*. Al-Juwayni selanjutnya mengatakan bahwa satu pendapat dalam madhhab Shāfi'ī menganggap sah berpegang pada *ma'nā* meskipun tidak mempunyai *aṣl* dengan syarat ia "masih dekat" dengan *ma'nā-ma'nā* yang mempunyai landasan yang kuat. Al-Juwaynī menegaskan:

---

[131] *Asl* berarti asal, akar, landasan. Dalam kaitan ini ia berarti suatu kasus hukum mapan (tersebut dalam *naṣṣ* berikut penyelesaiannya) yang membentuk dasar bagi pengembangan hukum melalui *qiyās* (analogi). Nyazee, *Theories*, 314.

ومن يتبع كلام الشا فعى لم يره متعلقا با صل
ولكنه ينوط الأ حكام بالمعانى المرسلة

(Siapa pun yang mengikuti keterangan al-Shāfi'ī akan menyimpulkan bahwa ia tidak selalu terikat oleh *asl*. Ia setuju mengaitkan dengan *ma'ānī mursalah*).[132]

Hasil bacaan al-Juwaynī terhadap al-Shāfi'ī ini kemudian dikembangkannya lebih rinci. Ia menganalisis *maṣlaḥah* sebagai sebuah landasan penalaran ekstratekstual dalam konteks *qiyās al-'illah* ke dalam lima kategori. *Pertama*, kategori yang mempunyai *ma'nā* yang secara rasional bisa dipahami dan dihubungkan dengan kebutuhan *ḍarūrah* yang tidak terelakkan. Kategori *kedua* berkenaan dengan kebutuhan umum (*al-ḥājah al-'āmmah*), tetapi berada di bawah peringkat *ḍarūrah*. Kategori *ketiga* tidak bersangkutan dengan kedua hal di atas, akan tetapi lebih banyak berkenaan dengan sesuatu yang mulia (*mukarramah*). Kategori *keempat* mirip dengan yang ketiga, tetapi *kelima* berkenaan dengan *uṣūl* (bentuk jamak dari *aṣl*) yang *ma'nā*nya tidak jelas, dan ia tidak dituntut oleh *ḍarūrah*, *ḥājah* maupun *mukarramah*. Contoh-contoh tentang kategori ini adalah ibadah fisik murni.[133]

Al-Ghazālī (w. 505/1111) datang kemudian dengan teorinya. Ia adalah murid al-Juwaynī. Apa yang di-

[132] Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin Yūsuf al-Juwaynī, *Al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, vol. I (Kairo: Dār al-Anṣār, 1400 H.), 321. *Ma'ānī* adalah bentuk jamak dari *ma'nā*.

[133] Masood, *Islamic Legal Philosophy*, 151-152.

kemukakannya merupakan kelanjutan dari gagasan gurunya itu. Al-Ghazālī pun merajut sebagian besar dari gagasan al-Juwaynī ke dalam sebuah teori yang komprehensif, teratur dan sistematik. Al-Ghazālī juga merubah dan menyempurnakan peristilahan yang dipakai oleh al-Juwaynī. Sebuah teori yang kelihatan biasa saja dalam karya al-Juwaynī tiba-tiba menjadi hidup di tangan Al-Ghazālī.[134]

Al-Ghazālī memberikan definisi *maṣlaḥah* sebagai berikut:

المصلحلة هى عبارة فى الاصل عن جلب منفعة او د فع مضرة ولسنا نعنى به ذلك فان جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق فى تحصيل مقاصدهم. ولكنا نعنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل مايتضمن حفظ هذه الأ صول الخمسة فهو مصلحة وكل مايفوت هذه الأ صول فهو مفسدة ودفعها مصلحة

[134] Nyazee, *Theories*, 196.

Maṣlaḥah dalam pengertian dasarnya mengekspresikan hal mengusahakan apa yang bermanfaat atau menyingkirkan hal yang berbahaya. Tapi bukan ini yang kita maksudkan. Sebab mengupayakan manfaat atau menyingkirkan bahaya adalah tujuan-tujuan makhluk, sedangkan kebaikan makhluk adalah dalam pencapaian tujuan mereka. Apa yang kita maksud sebagai *maṣlaḥah* adalah jaminan atas tujuan agama, yakni yang terdiri dari lima hal, perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Semua hal yang menjamin perlindungan terhadap kelima hal (*al-uṣūl al-khamsah*) ini adalah *maṣlaḥah*. Sebaliknya, semua yang menerlantarkannya adalah *mafsadah*. Dan upaya menghilangkan *mafsadah* ini adalah *maṣlaḥah*.[135]

Dengan mengingat kembali kategori *maṣlaḥah mursalah*, yaitu *maṣlaḥah* yang tidak didukung oleh *naṣṣ*, al-Ghazālī menerima kategori ini dengan tiga syarat yaitu *ḍarūrah, qaṭ'īyah, kullīyah*, yaitu mendesak dan tak terelakan, pasti dan menyangkut kepentingan yang luas, bukan kepentingan individual. Dalam hal ini al-Ghazālī mencontohkan:

> Apabila golongan kafir (dalam perang) menjadikan tawanan Muslimin sebagai perisai hidup, tindakan menyerbu mereka berarti membunuh kaum Muslimin yang tidak berdosa. Ini adalah sebuah kasus hukum yang tidak diberikan penyelesaian dengan tegas oleh *naṣṣ*. Jika serangan dari pihak Muslimin tidak dilakukan, kaum kafir akan memperoleh kemajuan dan

[135] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilmi al-Uṣūl*, vol. I (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. 1993), 286-287.

menaklukkan wilayah Islam. Dalam kasus demikian, adalah sah untuk beralasan bahwa sekalipun kaum Muslimin tidak melakukan penyerangan, kehidupan tawanan Muslimin itu juga terancam. Sedang kaum kafir itu, sekali mereka menaklukkan wilayah tersebut, mereka akan mengusir kaum Muslimin. Jika kasusnya demikian, maka tidak terelakkan lagi untuk menyelamatkan masyarakat Muslimin yang lebih luas ketimbang menyelamatkan sebagian kecil saja. Inilah penalaran yang bisa diterima, karena menunjuk kepada ketiga persyaratan di atas. Hal itu *ḍarūrī* karena menyangkut pemeliharaan salah satu dari *al-uṣūl al-khamsah*, yaitu mempertahankan hidup. Hal itu *qaṭ'ī* karena secara pasti diketahui bahwa cara itu akan menjamin kehidupan kaum masyarakat Muslimin. Ia juga *kullī* karena mempertimbangkan keseluruhan masyarakat, bukan hanya sebagiannya saja.[136]

Kedua tingkatan lain dari *maṣlaḥah* tidak bisa diterima apabila tidak didukung oleh bukti tekstual. Jika didukung bukti tekstual, maka penalaran yang dilakukan dinamakan *qiyās*, dan jika sebaliknya, akan serupa dengan *istiḥsān*,[137] dan dengan demikian tidak sah.[138]

Di dalam kitab *al-Mustaṣfā*, pembahasan al-Ghazālī tentang *maṣlaḥah* hanya tambahan saja ketika membicarakan sumber hukum. Di situ ia menegaskan bahwa *maṣlaḥah* tidak termasuk dalam keempat sumber yang bisa

[136] Ibid., 294-295.
[137] Ibid., vol. II, 306.
[138] Ibid., vol. I, 274, 284.

diandalkan.[139] Perlu ditambahkan pula bahwa *maṣlaḥah* juga tidak dibicarakan dalam bab yang membahas metode interpretasi dan *qiyās*, sekalipun diisyaratkan keterkaitannya.

Al-Ghazālī kadang-kadang menyebut *maṣlaḥah* ketika menerangkan konsep tentang *ḥukm* (hukum). Ia seperti mengingatkan akan rekatan antara *maṣlaḥah* dengan *ḥasan* ketika membicarakan konsep tentang baik dan buruk. Penjelasannya tentang *ḥasan* mirip dengan definisinya tentang hakikat *maṣlaḥah*.[140] Pada satu tempat bahkan ia memakai istilah *maṣaliḥ* menggantikan istilah *ḥasan*.[141]

Rujukan kepada *maṣlaḥah* ia lakukan lagi ketika membicarakan cara menemukan *'illah* dalam melakukan *qiyās*. Al-Ghazālī menjelaskan bahwa *qiyās* di sini berbeda dengan *qiyās* (analogi) dalam filsafat. Perbedaan ini terletak, di samping pada perbedaan tentang bentuk penalarannya, juga pada konsep tentang *'illah* itu sendiri. *'Illah* dalam fiqh bukanlah "sebab" melainkan hanyalah "tanda".[142] Maka metode menemukan *'illah* juga berbeda. Di antara cara-cara menemukan *'illah* jika tidak disebutkan dalam al-Qur'ān, sunnah maupun *ijmā'* adalah *al-sabr wa al-taqsīm* (observasi dan klasifikasi) dan *munāsabah* (pencocokan).[143] Dalam kaitannya dengan *munāsabah* inilah, *maṣlaḥah* sebagai elemen utama dalam kecocokannya dengan *shar'i* seringkali diperbincangkan. Satu di antara beberapa

[139] Ibid., 284.
[140] Ibid., 56-57.
[141] Ibid., 60.
[142] Ibid., vol. II, 230.
[143] Ibid., 295.

klasifikasi *munāsib* sangat berguna untuk menerangkan hubungan *munāsib* dengan *maṣlaḥah* maupun perbedaan antara *istiḥsān* dan *istiṣlāh* dalam pandangan al-Ghazālī.

Munāsib dibagi empat kategori: *Pertama, munāsib* yang sesuai dengan dan didukung oleh landasan tekstual. Kedua, *munāsib* yang tidak sesuai dengan dan tidak didukung oleh landasan tekstual. Ketiga, *munāsib* yang tidak sesuai dengan tetapi didukung oleh landasan tekstual. Keempat, *munāsib* yang sesuai dengan tetapi tidak didukung oleh landasan tekstual.[144] Kata al-Ghazālī kategori pertama sepakat diterima. Kategori kedua disebut *istiḥsān*, yang berarti membuat hukum sesuai dengan pertimbangan pribadi. Kategori keempat disebut *istiṣlāḥ* atau *al-istidlāl al-mursal*. Klasifikasi ini menunjukkan bahwa *maṣlaḥah* merupakan pertimbangan dasar untuk memutuskan keserasian atau *munāsabah* dari sesuatu, yang justru tidak dimiliki oleh *istiḥsān*. Tetapi sekali lagi, *munasabah* dari *maṣlaḥah* lebih lanjut tergantung pada kecocokannya dengan teks pada umumnya. Jika sebaliknya, ia akan terjatuh ke dalam kategori *istihsān*.

Dari uraian tersebut dapatlah disimpulkan secara umum bahwa teologisasi fiqh dan *qiyās* sebagai metode pemikiran membawa al-Ghazālī untuk meneliti konsep *maṣlaḥah* dengan beberapa persyaratan. Dari pandangan teologi ini, ia menolak *maṣlaḥah* dalam pengertian sebagai "kepentingan manusia". Dan lebih lanjut ia menelitinya dengan cermat dengan landasan wahyu. Kedua, ia membuat metode pemikiran dengan menggunakan

[144] Ibid., 306

maṣlaḥah satu tingkat di bawah *qiyās*. Ia tidak menolak *maṣlaḥah* sama sekali seperti ia menolak *istiḥsān*, tetapi persyaratan untuk *maṣlaḥah* tidak memungkinkan berlaku sebagai prinsip penalaran yang berdiri sendiri. Namun ada keterangan dari tulisannya bahwa *maṣlaḥah* bisa membenarkan orang mempergunakan cara berfikir tertentu yang lebih bebas yaitu preferensi kepada ketentuan perkecualian secara kasuistik. Ia berpendapat bahwa *maṣlaḥah* dapat mengkhususkan aturan umum, hal yang menurutnya telah disepakati. Ia mencontohkan kasus tentang orang *zindiq*.[145] Taubat orang *zindiq* tidak diterima dan yang menjadi *maṣlaḥah* adalah membunuhnya. Namun masalah ini merupakan medan *ijtihād*.[146] *Kalimah Shahādah* menggugurkan hukum bunuh bagi orang Yahudi dan Nasrani, sebab mereka harus dianggap telah meninggalkan agama mereka dengan mengucapkan *shahādah*. Sedang bagi orang *zindiq*, berpura-pura justru adalah kezindiqan itu sendiri. Jika pertimbangan terakhir ini yang kita pakai, maka itu berarti mempergunakan pertimbangan *maṣlaḥah* untuk membuat perkecualian dari aturan umum.[147] Cara memberi keputusan ini mengingatkan kita akan salah satu bentuk *istiḥsān*, yaitu keputusan untuk meninggalkan ketentuan ketentuan umum dan beralih pada ketentuan perkecualian karena suatu pertimbangan yang kuat.[148]

---

[145] *Zindiq* adalah orang kafir yang pura-pura beriman. Aḥmad Warsūn Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia al-Munawwir* (Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-Munawir, t.t.), 625.

[146] Artinya tidak merupakan ketentuan baku yang berlaku tanpa perkecualian.

[147] Al-Ghazalī, *al-Mustaṣfā*, vol. I, 298-299.

[148] Khallāf, *'Ilmu Uṣūl*, 79. Pengertian lain dari *istiḥsān* disebutkan pada

B. *Al-Qawā'id al-Fiqhīyah* Madhhab Shāfi'ī

Pengembangan terhadap bentuk-bentuk *qiyās* bukan satu-satunya gagasan yang diajukan oleh al-Juwaynī. Ia mengajukan pula gagasan yang mendorong kajian penting, yaitu bidang prinsip hukum atau tujuan hukum Islam. Tāj al-Dīn al-Subkī (w. 771 H) mengutip al-Juwaynī tentang kebutuhan untuk mengembangkan ilmu tentang *qawā'id* (prinsip umum).[149] Ini mendorong berkembangnya sebuah lapangan yang dikenal sebagai *al-ashbāh wa al-naẓā'ir*, nama lain dari ilmu *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Buku-buku tentang bidang ini umumnya dibagi ke dalam bagian-bagian yang terpisah yang serupa dengan *qiyās al-shabah*. Beberapa prinsip hukum tampaknya berasal dari madhhab Ḥanafi, terutama karya al-Kharkhī (w. 340/935) dan al-Dabūsī (w. 430/1039).[150] Bahwa pakar fiqh pertama yang merumuskan prinsip-prinsip ini adalah dari kalangan Ḥanafi diakui oleh pakar fiqh Shāfi'ī.[151] Namun

tempat yang sama sebagai "meninggalkan hasil dari *qiyās* yang jelas (*jalī*) untuk berpegang kepada hasil *qiyās* yang tersembunyi (*khafī*)..

149 Baca bagian pendahuluan dalam Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb bin 'Aliyy al-Subkī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1991).

150 Nyazee, *Theories*, 196

151 Lihat pendahuluan 'Abd al-Rahmān Jalālal-Dīn al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* (T.t.: Dār al-Fikr,t.t), 5-6. Ia menuturkan kisah seorang pakar fiqh Ḥanafī yang buta (al-Dabbās) yang punya kebiasaan mengucapkan berulang-ulang untuk menghafal seluruh korpus hukum fiqh dalam tujuh belas kaidah. Ini ia lakukan setiap malam selesai salat Ishā' dengan rahasia, mengunci diri di dalam kamar masjid setelah orang-orang keluar. Suatu hari seorang pakar bermadhhab Shāfi'ī (Abū Sa'īd al-Harawī) menyelinap ke dalam kamar tersebut tanpa disadari oleh al-Dabbās. Dengan cara ini ia "menyadap" pengetahuan tentang kaidah-kaidah tersebut. Kisah

di belakang hari, seorang ahli fiqh bermadhhab Ḥanafi, yaitu Ibn Nujaym (w. 970/1563), juga ikut dalam proses ini, dengan ketergantungan besar kepada karya al-Suyūṭī, dan tampaknya ia juga telah membaca karya al-Subkī di atas. Beberapa bagian bahkan diambil apa adanya dari karya al-Suyūṭī. Al-Suyūṭī tampaknya juga mengandalkan sumber Ḥanafī, di samping memberikan sumbangan-sumbangan orisinal dalam bidang ini. Satu-satunya ahli fiqh yang mencoba merajut kaidah-kaidah yang telah ada yang berdimensi tujuan hukum adalah "Izz al-Dī bin 'Abd al-Salām al-Sulamī (w. 660), walaupun ia menerangkan keterkaitan antara tujuan-tujuan hukum yang bersifat keduniaan dengan tujuan keakhiratan.[152]

Al-Suyūṭī (849-911 H.)[153] menjelaskan pentingnya ilmu ini dengan mengatakan bahwa ilmu *al-ashbā wa al-naẓā'ir* berguna untuk mengungkap fiqh dari segi hakikat, sumber pengambilan, dalil-dalil maupun rahasianya. Ilmu ini juga memberikan jalan yang istimewa untuk memahami dan mendapatkan fiqh. Selanjutnya ia menjelaskan[154]:

---

ini mungkin sebagiannya mengada-ada. Namun ini menunjukkan pengakuan kalangan Shāfi'īyah bahwa ahli fiqh Ḥanafī adalah orang pertama yang merumuskan kaidah-kaidah ini.

[152] Nyazee, *Theories*, 196-197.

[153] Meskipun ada keterangan bahwa al-Suyūṭī adalah seorang mujtahid yang independen, namun pada umumnya ia dianggap bermadhhab Shāfi'ī. Lihat Muṣtafā Aḥmad al-Zarqā', *al-Fiqh al-Islāmī fi Thawbih al-Jadīd*, vol. 2 (Damaskus: Matabi' Alif Bā', 1968), 958; Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Shafi'i* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1981), 182; diisyaratkan pula oleh Nyazee, *Theories*, 196-197.

[154] Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh*, 5.

ويقتدر على الإلحاق والتخريج ومعرفة احكام المسائل التى ليست بمسطورة والحوادث والوقائع التى لا تنقضي على ممر الزمان

[(Ilmu ini) menciptakan kemampuan untuk melakukan *ilhāq* (semacam *qiyās*) dan *takhrīj* (pengembangan hukum) serta untuk mengetahui hukum tentang kasus-kasus yang tidak disinggung dalam teks dan kasus-kasus yang terus menerus terjadi tanpa henti sepanjang zaman].

Ilmu ini bahkan didefinisikan sebagai [155] :

قانون يعرف به أحكام الوقائع التى لا نص فيها على حكمها فى الكتاب ولا السنة ولا الاجماع

[Patokan untuk mengetahui hukum tentang kasus-kasus yang tidak terdapat ketentuan dari *naṣṣ*, baik al-Qur'ān, Sunnah maupun *ijmā'*.]

Di antara kitab yang dipelajari secara luas adalah *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* karangan al-Suyūṭī. Sistematika kitab ini mengilhami penulisan lain, bahkan dari luar Shāfi'īyah.[156] Pada banyak kitab versi yang lebih ringkas, yang mengacu pada sistematika *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*, tujuh bab yang ada pada karangan al-Suyūṭī ini biasanya

[155] 'Abd Allāh bin Sa'īd Muhammad 'Abbadī al-Laḥjī, *Īḍāḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Surabaya: Al-Hidāyah, 1410 H.), 9.

[156] Nyazee, *Theories*, 196-197. Al-Zarqā', *al-Fiqh*, 958.

hanya diambil tiga saja yang terpokok dengan tetap melestarikan nama bab aslinya yaitu bab *"al-qawā'id al-khams al-latī yurja'u ilayhā jamī' al-masā'il al-fiqhīyah"* (lima kaidah induk yang menjadi rujukan semua masalah fiqh), bab *"qawā'id kullīyah yatakharraju 'alayhā mā lā yanḥaṣiru min al-suwar al-juz'īyah"* (kaidah umum yang dipergunakan untuk mengembangkan [ketentuan hukum atas] kasus-kasus terapan yang tidak terbatas) dan bab *"al-qawā'id al-muktalaf fīhā"* (kaidah-kaidah yang diperselisihkan).

Di mata intern pakar fiqh, bab pertama sesungguhnya adalah "sari dari fiqh", di mana segala permasalahan dari masing-masing pembahasan fiqh diindukkan kepada sebagian atau kelima kaidah itu. Para ahli belakangan menyebutnya sebagai *al-qawā'id al-asāsīyah* (kaidah-kaidah asasi).[157] Kajian yang cermat menunjukkan bahwa kaidah-kaidah ini menyangkut hal-hal yang bersifat teoritis dan konsepsional. Kaidah-kaidah itu adalah:

الا مور بمقاصدها

[(Nilai dari semua) tindakan tergantung kepada niat (motivasi, tujuan)nya].

اليقين لا يزال بالشك

[Yang (diketahui dengan) yakin tidak bisa dihapus dengan (yang diketahui dengan) keraguan].

المشقة تجلب التيسير

[Keadaan sulit menuntut adanya kemudahan]

[157] Al-Zarqā', *al-Fiqh*, 961.

الضرر يزال

[Keadaan berbahaya/merugikan (harus) dihilangkan

العادة محكمة

[Adat-istiadat menjadi (rujukan) hukum]

Masing-masing kaidah induk ini mempunyai kaidah-kaidah cabang. Cabang-cabang ini kian mempertajam pengenalan terhadap karakteristik fiqh itu sendiri. Dan pada banyak bagian, meskipun sebenarnya merupakan miniatur dari bangunan fiqh yang telah jadi, ia juga punya kesan kuat bisa berperan dalam semacam kerja *qiyās* yang menghasilkan ketentuan baru yang tidak punya landasan tekstual. Hal ini terutama berlaku bagi kasus-kasus baru yang tampaknya memerankan akal sehat (*common-sense*) dalam pemecahannya.

Kaidah pertama, misalnya, memberi hakim wawasan untuk menjatuhkan hukuman seadil mungkin atas suatu pelanggaran ataupun kejahatan, atas dasar latar belakang terjadinya maupun motivasi pelaku. Sehingga, sebuah pembunuhan bisa tergolong menjadi pembunuhan terencana, sengaja, tidak sengaja, karena kesembronoan ataupun karena kealpaan belaka, yang ini semua punya sanksi berbeda bagi pelakunya. Seseorang tidak wajib mengganti kerugian atas hilangnya atau rusaknya barang milik orang lain yang ditemukannya, jika dalam memungutnya ia punya maksud baik. Sebaliknya, ia wajib mengganti rugi jika ia punya maksud yang melawan hukum.[158]

[158] Ibid, 965-966.

Dengan kaidah kedua dan kaidah cabangnya, bahwa "pada dasarnya segala sesuatu adalah boleh",[159] dipastikan bahwa segala sesuatu boleh dilakukan, segala makanan dan minuman boleh dikonsumsi selama tidak ada dalil yang melarangnya. Ini menyelesaikan banyak tanda tanya tentang munculnya akad-akad baru dalam dunia perekonomian maupun alternatif dalam diversifikasi bahan pangan. Juga tidak bisa dibenarkan pengakuan orang bahwa ia telah melaksanakan kewajiban kebendaannya dalam akad kebendaan, terkecuali jika ia mempunyai buktinya.[160]

Dengan kaidah yang ketiga diputuskan bolehnya orang memandang lawan jenisnya jika ada keperluan dalam *mu'āmalah*, kegiatan belajar mengajar dan persaksian, suatu perbuatan yang pada dasarnya kurang terpuji dalam moralitas Islam karena bertentangan dengan penafsiran atas sumber-sumber tekstual mengenai soal tersebut.[161] Disebutkan pula bahwa al-Shāfi'ī membolehkan perempuan yang kehilangan walinya di dalam perjalanan untuk menyerahkan perwalian itu kepada orang yang dipercayainya.[162]

---

[159] Al-Laḥjī, *Īḍāḥ*, 30. Al-Shāfi'ī menciptakan kaidah "segala sesuatu pada dasarnya adalah boleh hukumnya".

[160] Al-Zarqā', *al-Fiqh*, 267.

[161] Lihat misalnya al-Qur'ān, 24: 30-31. Lihat pula al-Laḥjī, *Īḍāḥ*, 39; al-Suyuṭī, *al-Ashbāh*, 57.

[162] Ibid., 59. Konon menurut tradisi Arab, akad nikah diselenggarakan di rumah mempelai laki-laki. Mempelai perempuan dan rombongannya bisa jadi harus menempuh perjalanan jauh dan berbahaya untuk keperluan itu di masa lalu, sehingga musibah seperti itu bukanlah kemustahilan.

Tentang kaidah keempat, al-Zarqā' menegaskan bahwa kaidah ini merupakan pijakan dari prinsip *istiṣlāh* dalam "*jalb al-maṣālīn wa dar' al-mafāsid*"[163]. Kaidah ini juga merupakan bekal dan pertimbangan bagi ahli fiqh dalam menetapkan hukum *shar'ī* atas berbagai kejadian.[164] Kaidah ini mendorong manusia melakukan segala hal yang perlu untuk mencegah dan menanggulangi berbagai bahaya dalam hidupnya.

Kaidah kelima memiliki satu kaidah cabang yang cukup radikal, yaitu "segala ketentuan yang diberikan ancar-ancarnya saja (*muṭlaqan*) dan tidak ada patokannya baik dalam *shar'* (agama) maupun kelaziman bahasa, maka diserahkan ketetapannya kepada *'urf*".[165] Maka apa maksud dari "disimpan dalam tempat penyimpanannya" dalam definisi kejahatan pencurian bahwa suatu barang mestilah diambil dari "tempat penyimpanannya" akan tergantung kepada kelaziman. Najis *ma'fuww* juga banyak ditentukan macam-macamnya oleh *'urf*.[166]

Kelimanya oleh 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām diperas menjadi dua kaidah saja, yaitu "*i'tibār al-maṣāliḥ*" (mempertimbangkan *maṣlaḥah*) dan "*dar' al-mafāsid*" (menyingkirkan bahaya/kerugian). Bahkan ia memerasnya lagi menjadi satu kaidah saja, yaitu "*i'tibār al-maṣāliḥ*" saja. Sedangkan "*dar' al-mafāsid*" telah termasuk ke dalamnya.

---

[163] Mengusahakan kebaikan (manfaat) dan menghilangkan bahaya (kerugian).
[164] Al-Zarqā', *al-Fiqh*, 978.
[165] Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh*, 69.
[166] Ibid., 63.

Dengan demikian, bagi 'Izz al-Dīn, seluruh *sharī'ah* adalah cerminan dari kemaslahatan manusia.[167]

'Izz al-Dīn mengartikan *maṣlaḥah* sebagai *ladhdhah* (kenikmatan) dan *faraḥ* (kebahagiaan) serta penyebab ke arah itu.[168] Kemudian *maṣālih* dibagi menjadi dua, *maṣālih* dunia dan *maṣālih* akhirat. Yang pertama pada umumnya bisa dipahami dan ditemukan oleh akal sehat, sedang yang kedua hanya bisa diketahui melalui *naql* (wahyu).[169]

Cara mengartikan *maṣlaḥah* yang lebih "ramah" itu tercermin pula dalam pendapatnya tentang kedudukan *maṣlaḥah*. Jika al-Ghazālī mensyaratkan adanya tingkatan *ḍarūrah* untuk bisa memberikan keputusan tanpa dasar tekstual, maka 'Izza al-Dīn bisa menerima tingkatan *ḥājah* dengan kualifikasi tertentu. Ia menjelaskan [170] :

لوعم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها جلال جاز أن يستعمل من ذلك ماتدعو اليه الحاجةولا يقف ذلك على الضرزرات لأ نه لو وقف عليها لأدى الى ضعف العباد واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام

[Jika yang haram telah merambah segala penjuru dan tidak ditemukan yang halal, maka orang oleh

[167] 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām al-Sulamī, *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣālih al-Anām*, vol I (Kairo: al-Maktabah al-Hasīnīyah al-Misrīyah, 1934), 10; al-Suyūtī, *al-Ashbāh*, 6.

[168] Ibid., 10.

[169] Ibid., 4 dan 8.

[170] Ibid., vol. II, 180.

memanfaatkannya menurut kebutuhannya. Ini tidak memerlukan tingkat *ḍarūrah*, karena jika demikian akan membuat ketidakberdayaan umat, dan pada gilirannya mereka akan terjajah oleh orang kafir].

Intinya, ketika *ḥājah* dirasakan oleh banyak orang (*ʿāmmah*), maka naik menjadi setingkat *ḍarūrah*. Gagasan tentang *ḥājah* demikian belakangan dibakukan dalam kaidah *"al-ḥājah tanzilu manzilat al-ḍarūrah"*, dalam hal diberikannya kelonggaran-kelonggaran.[171] Lebih jauh lagi, di tangan al-Suyūṭī, *ḥājah* ini bukan hanya yang *ʿāmmah* saja, melainkan juga yang dirasakan secara personal (*khāṣṣah*).[172] Apa yang dilukiskan oleh 'Izza al-Dīn sebagai "tidak ada yang halal" (sama sekali) diberi lagi kelonggaran, *"illā nādiran"* (ada juga yang halal).

Karena bab pertama itu merupakan sari fiqh dalam pengertian sebagaimana dijelaskan di atas, maka para ahli fiqh zaman modern maupun para pengamat, mungkin karena pengaruh dari pengetahuan mereka tentang ilmu hukum modern, menggambarkan *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai lukisan yang baik tentang prinsip-prinsip fiqh

[171] Dalam banyak contoh, yang dimaksudkan dengan "setingkat" adalah diberikannya kelonggaran untuk melakukan atau memanfaatkan hal-hal yang haram. Al-Suyūṭī juga mengutip penjelasan 'Izz al-Dīn di atas. Tetapi pada keterangan berikutnya ketika ia menjelaskan tentang peringkat kebutuhan manusia, ia menerangkan bahwa *ḍarūrah* bisa menghalalkan yang haram, sedang peringkat *ḥājah* hanya memberikan keringanan semacam berbuka puasa. Jika dalam contoh-contoh itu ada *ḥājah* bisa menghalalkan yang haram, tampaknya keharamannya lebih banyak terbatas pada "haram *ijtihādī*", haram yang diputuskan melalui penalaran hukum, bukan haram yang pasti dari dalil tekstual. Lihat al-Suyūṭī, *al-Ashbāh*, 61-62.

[172] Untuk contoh-contoh lihat Ibid., 62-63.

(hukum Islam) dan pedoman bagi (pembuatan) hukum-hukum kongkret (cabang = furū').[173]

Bab kedua, pada masa belakangan lebih dikenal dengan bab tentang "*al-qawā'id ghayr al-asāsīyah al-muttafaq 'alayhā*", yaitu kaidah-kaidah yang-bukan-pokok yang disepakati. Kaidah-kaidah dalam bab ini berciri terapan, bisa langsung menghasilkan sebuah keputusan hukum untuk keperluan peradilan atau fatwa hukum, atau diri sendiri. Dikatakan "disepakati" karena kaidah ini hanya memberikan satu kemungkinan keputusan yang terbayangkan. Meskipun keputusan lain bisa saja diambil, tetapi itu pasti bukan atas dasar kaidah yang bersangkutan, melainkan kaidah lain, karena merupakan kasus perkecualian. Sebagian besar dari ke 40 buah kaidah yang tercakup dalam bab ini berupa prosedur membuat kepastian hukum untuk kasus-kasus yang membayangkan dua keputusan yang kontradiktif. Sebagian lagi menciptakan kepastian hukum dengan pertimbangan sebab akibat yanag sepenuhnya rasional.[174] Kaidah yang berbunyi "*taṣarruf al-imām 'alā al-ra'iyyah manut bi al-maṣlaḥah*",[175] disebut diciptakan oleh al-Shāfi'ī yang diilhami oleh penegasan 'Umar bin al-Khaṭṭāb, tokoh sahabat yang dikenal berani dalam membuat keputusan hukum yang tampak bertentangan dengan *naṣṣ*.[176] Menarik untuk diamati bahwa sekalipun kaidah-kaidah ini adalah

[173] Kāmil Mūsā, *al-Madkhal ilā al-Tashrī' al-Islāmī* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1989), 47.

[174] Pelajari misalnya kaidah-kaidah bab ini nomor 4, 6, 7, 8, 9, 16, 26, 27 dan lain-lain.

[175] Kaidah ke 5, artinya, "kebijakan penguasa atas rakyatnya dibuat atas dasar *maṣlaḥah*".

[176] Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh*, 83.

rumusan ahli fiqh, namun seluruhnya[177] mempunyai dasar tekstual dari al-Qur'ān maupun Sunnah. Dengan demikian, kaidah-kaidah ini secara langsung sebetulnya merupakan perluasan cakupan *naṣṣ* atas kasus-kasus baru dengan suatu cara berfikir semacam *qiyās*.

Kaidah pada bab ketiga pada dasarnya sama dengan bab sebelumnya. Hanya saja tidak berpretensi untuk menciptakan kepastian hukum atas kasus-kasus yang memang membuka kemungkinan keputusan yang mendua, karena keduanya sama-sama kuat. Namun tidak menutup kemungkian bahwa di masa lain akan ada kajian ulang untuk memastikan hanya satu keputusan saja, seperti pada bab sebelumnya. Bab ini juga berbeda dari segi kompetensinya yang pada umumnya hanya mencakup kasus-kasus hukum tertentu sebagaimana tercantum dalam kaidah itu saja.[178]

Memang masih diperlukan penelitian lebih lanjut untuk memastikan tingkat kebebasan berfikir melalui jalur *al-qawā'id al-fiqhīyah* ini. Dan satu-satunya "ancaman" bagi kebebasan ini adalah sifat dominan dari *al-qawā'id al-uṣūlīyah*. Sebab dalam kasus di mana terjadi pertentangan antara hasil berfikir dari kedua macam kaidah itu, maka jenis kaidah yang terakhir itu harus dimenangkan.[179] Hal

[177] Di dalam bab dua terdapat sedikit saja kaidah yang diperselisihkan apakah ia berdasar *nass* atau semata ciptaan para pakar. Ibn al-Subkī malahan menyatakan tidak peduli apakah ia berdasar *naṣṣ* atau tidak, atau dasarnya valid atau pun tidak, sebab secara substansial, kaidah-kaidah itu benar. Lihat ibid., 75.

[178] Lihat ibid., 109 dan seterusnya.

[179] Badr al-Dīn Muḥammad bin Abī Bakr bin Sulaymān al-Bakrī al-

ini telah "disadari" sendiri oleh *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam bentuk bahwa semua kaidahnya hanyalah bersifat *"aghlabīyah"*, yakni hanya berlaku bagi sebagian (besar) dari keseluruhan kasus yang semestinya tercakup. Artinya, setiap kaidah pasti mempunyai perkecualian-perkecualian. Sebagian dari perkecualian itu ditundukkan kepada kaidah lain karena adanya suatu *maṣlaḥah* yang menghendaki demikian, dan sebagiannya lagi batal demi hukum karena bertentangan dengan (hasil) *al-qawā'id al-uṣūlīyah*. Namun dengan mempersandingkannya dengan *al-maṣlaḥah al-mursalah, al-qawā'id al-fiqhīyah* memang beroperasi di bidang yang tidak memiliki basis penyelesaian dari *naṣṣ*, dan sejak semula memang bukan merupakan kaidah *istinbāṭ* dari *naṣṣ* yang merupakan tugas khusus dan pokok dari *al-qawā'id al-uṣūlīyah*.[180]

Untuk madhhab Shāfi'ī, peranan dan kedudukan *al-qawā'id al-fiqhīyah* mendapatkan penekanan akan pentingnya berkenaan dengan kenyataan bahwa al-Shāfi'ī sendiri menciptakan kaidah yang tidak sedikit.[181] Inilah realisasi dari kesediannya untuk menganggap sah berpegang pada *ma'nā* meskipun tidak mempunyai *aṣl* dengan syarat ia "masih dekat" dengan *ma'nā-ma'nā* yang mempunyai landasan yang kuat. Hal ini juga membenarkan bahwa al-Shāfi'ī tidak selalu terikat oleh *aṣl*. Ia setuju mengaitkan

---

Shāfi'ī, *al-I'tinā' fī al-Farq al-Istithnā'*, vol. 1 ed. 'Adil Muhammad 'Abd al-Mawjūd dan al-Shaykh 'Alī Muhammad al-Mu'awwaḍ (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1991), "Pengantar Editor", 11.

[180] Ibid., Passim.

[181] Lihat antara lain 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān, *al-Fikr al-Uṣūlī* (Jeddah: Dār al-Shurūq, 1983), 298.

hukum dengan *ma'ānī mursalah*.[182] Dengan demikian, keketatan dalam metode interpretasi atas *naṣṣ* dan *qiyās* yang sering dikesankan orang kemudian diimbangi dengan pintu fasilitas melalui *al-qawā'id al-fiqhīyah* ini. Ini pula yang merupakan realisasi dari penegasan al-Shāfi'ī bahwa "tidak ada kasus yang terjadi pada manusia tanpa sesuatu petunjuk dari *al-kitāb*, baik secara tunjukan langsung (*naṣṣan*) maupun garis besar (*jumlatan*)".[183]

Dalam sejarah dikenal sebuah Kitab Undang-Undang Hukum Islam yang bernama "*Majallat al-Aḥkām al-'Adlīyah*" (*al-Majallah*), yang diundangkan oleh Imperium Turki Uthmānī tahun 1293 H. Ke 99 kaidah dari *al-Majallah* adalah berupa *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang berfungsi sebagai acuan dan induk dari pasal-pasalnya. *Al-Majallah* disusun berdasarkan karya Ibnu Nujaym dan al-Khādimī, keduanya bermadhhab Ḥanafī, yang karenanya *al-Majallah* pada dasarnya adalah fiqh madhhab Ḥanafi.[184] Namun pada kenyataannya tidak ada perbedaan substansial antara kaidah-kaidah di dalamnya dengan apa yang tercantum dalam kitab *al-Ashbāh wa an-Naẓā'ir* karya al-Suyūṭī yang bermadhhab Shāfi'ī. Ini juga karena riwayat penyusunan disiplin ilmu ini dan peranan Ibn Nujaym yang berhutang budi kepada al-Suyūṭī sebagaimana telah disebutkan. Kaidah-kaidah itu dengan demikian telah pernah dibuktikan penjelmaannya menjadi sebuah undang-undang modern.

[182] Al-Juwaynī, *Al-Burhān*, vol. I, 321.

[183] Zayd, *al-Maṣlaḥah* 38-39.

[184] Al-Zarqā', *al-Fiqh*, 57. Maḥmūd al-Sharbaynī, *al-Qaḍā' fī al-Islām* (T.t.: al-Hay'an al-Miṣrīyah al-'Ammah li-Kitāb, 1987), 6.

Sifat *aghlabīyah* di atas menciptakan kelenturan dalam menghadirkan dan memilih alternatif pemecahan masalah atau keputusan hukum. Ketika suatu kasus dirancang untuk ditangani dengan suatu kaidah tertentu, maka pada waktu yang sama tetap ada kemungkinan bahwa kasus tersebut sebenarnya merupakan kasus perkecualian yang karenanya harus dikeluarkan dari kaidah tersebut untuk ditangani oleh kaidah lain. Di sini pertimbangan *maṣlaḥah* berperan. Prosedur demikian sebenarnya merupakan salah satu cara berfikir *istiḥsān*[185] yang secara formal ditentang oleh madhhab Shāfi'ī, tetapi dalam kecanggihan proses penalaran hukum tampaknya merupakan prosedur yang tidak mudah ditolak. Dengan demikian, jika orang mendapati keketatan dalam madhhab Shāfi'ī, maka bisa dipertanyakan apakah ia telah menemukan watak sebenarnya dari madhhab ini ataukah sebenarnya fasilitas yang disediakannya seperti dalam bentuk *al-qawā'id al-fiqhīyah* ini justru belum dipergunakan secara maksimal.

C. Madhhab Shāfi'ī dan Tantangan Zaman

Kecenderungan tekstualis muncul atas dorongan yang kuat untuk menaati ketentuan al-Ḥākim sepersis mungkin sebagai cerminan dari ketundukan yang paripurna terhadap kehendak-Nya. Jika kemudian muncul reaksi yang berlawanan ke arah kebebasan berfikir rasional, maka hal itu merupakan kritik bahwa kecenderungan di atas tidak memadai untuk mencapai tujuan hukum itu sendiri. Kecenderungan tekstualis punya sisi lemah pada

[185] Al-Zarqā', *al-Fiqh*, 948.

kemampuannya untuk merespon tuntutan perkembangan zaman. Sebaliknya kecenderungan bebas yang lebih berat memperhatikan tujuan hukum sebagaimana bisa dipahami rasio memiliki sisi lemah pada problematika "ketulusan ketaatan kepada Tuhan". Inilah keberatan terutama ketika pertimbangan *maṣlaḥah* sebagai metode yang berdiri sendiri mendominasi penalaran hukum.

Sebagaimana telah disebutkan pada bagian terdahulu, bahwa perkembangan ilmu *al-qawā'id al-fiqhīyah* di dalam madhhab Shāfi'ī adalah atas prakarsa al-Juwaynī. Sementara itu al-Juwaynī sendiri mengambil sikap yang lebih bebas ketimbang al-Shāfi'ī tentang peranan *maṣlaḥah*. Jika munculnya disiplin ilmu *uṣūl al-fiqh* di tangan al-Shāfi'ī merupakan tanggapannya terhadap kebebasan dalam perkiraan hukum yang dipandangnya berbahaya, yang pada gilirannya al-Shāfi'ī mungkin melahirkan keketatan-keketatan tertentu, maka tidak berlebihan untuk diasumsikan bahwa gagasan untuk merintis dan mengembangkan *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah sebuah gerakan yang berlawanan. Jadi, jika benar bahwa al-Shāfi'ī hanya mempunyai sisi keketatan tekstual, maka kehadiran para teoritisi pengikutnya bermakna bahwa kini "pendulum" bergerak ke arah keseimbangan baru, yaitu untuk menciptakan kelonggaran-kelonggaran dalam berfikir. Karena itu, ketika al-Juwaynī mengusulkan dikembangkannya ilmu tentang kaidah ini, hal itu harus dipahami sebagai penegasan tentang kebutuhan akan perubahan arah tersebut.

Pada diri al-Juwayni tergabung praktek-praktek madhhab Ḥanafī dalam penerapan kaidah-kaidah fiqh, prinsip *maṣlaḥah* dari madhhab Mālikī dan pendapat-pendapat al-Shāfi'ī. Al-Juwaynī telah memberikan ilham dan kepeloporannya untuk sebuah perpaduan (konvergensi) ke arah terwujudnya sebuah teori yang baru dan utuh.[186]

Dua abad setelah al-Shāfi'ī mengemukakan teorinya, muncullah gerakan untuk memperbaharui orientasi pemihakan dari prinsip hukum dalam teori hukum Islam. Agak di luar dugaan, gagasan ini dikemukakan oleh para ahli fiqh dalam madhhab Shāfi'ī, sebuah aliran yang pendiriannya banyak dianggap lebih cenderung pada pendekatan tekstual ketimbang prinsip hukum. Alasan yang sesungguhnya dari gerakan ini masih memerlukan penelitian lanjutan. Mungkin bisa bersifat politis, bisa juga berkaitan dengan kebangkitan ilmu-ilmu ke-Islaman secara keseluruhan, di mana al-Ghazālī amat terkenal peranannya.[187] Proses yang panjang ini menghasilkan sebuah teori baru yang menggabungkan intisari dari berbagai pembakuan dan teori masa lalu. Meskipun al-Ghazālī tetap setia kepada madhhab Shāfi'ī, adalah keliru untuk mengatakan bahwa teori rumusan al-Ghazālī sama

[186] Nyazee, *Theories*, 197. Tāj al-Dīn al-Subkī, yang bersemangat menyambut gagasan al-Juwaynī tentang perlunya mengembangkan ilmu tentang kaidah fiqh, menulis kitab *Jam' al-Jawāmi'*. Kitab ini disebut oleh 'Abd al-Wahhāb Khallāf sebagai hasil usaha menggabungkan *uṣūl al-fiqh* Ḥanafī dan Shāfi'ī. Lihat 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, 18-19.

[187] Ibid., 233.

saja dengan teori dari al-Shāfi'ī. Teori baru ini jauh lebih luwes dan rumit dari apa yang digagaskan oleh al-Shāfi'ī.

Pandangan-pandangan al-Ghazālī telah diperdebatkan oleh para ahli fiqh selama berabad-abad akan tetapi tidak pernah dipraktekkan. Alasannya adalah teori itu sebenarnya tidak untuk keperluan mengembangkan "bagian baku" dari hukum, yang saat ini telah mapan. Teori yang baru itu tampaknya lebih diarahkan untuk pedoman bagi penguasa negara, yaitu untuk pengembangan "bagian luwes" dari hukum yang berubah-ubah sepanjang waktu. Teori yang amat kuat ini adalah teori tentang tujuan hukum.[188]

Kategori "bagian baku" dan "bagian luwes" dari hukum Islam adalah usulan dari Nyazee untuk mendudukkan aliran tekstualis dan aliran rasional pada peranan yang tepat. Aliran tektualis menguasai "bagian baku" dan aliran rasionalis yang bebas menguasai "bagian luwes". Kategorisasi ini mengingatkan kita akan kategorisasi *qat'ī al-dalālah* dan *zannī al-dalālah, ta'abbudī* dan *ta'aqqulī, ma'qūl al-ma'nā* dan *ghayr ma'qūl al-ma'nā*.

Namun kategorisasi yang dikenal dalam *uṣūl al-fiqh* ini selalu berasal dari satu madhhab tunggal, atau tepatnya masing-masing madhhab mengenal kategorisasi-kategorisasi ini dan berusaha menggantinya dengan metodologinya. Bahwa kemudian mereka berbeda porsi dalam pemilikannya, lebih tekstual atau rasional ataupun moderat, itu soal lain.

---

[188] Ibid., 190.

Dengan demikian ulasan Nyazee adalah menarik dalam upaya mengakomodasi pandangan-pandangan falsafi yang berbeda bahkan cenderung bertolak belakang dalam Islam. Namun ada konsekuensinya. Ini akan menyebabkan bergabungnya teori-teori yang berbeda. Teori gabungan adalah sah. Namun, betapa pun ia mestilah sebuah teori yang konsisten dalam dirinya. Ia juga harus punya kategori yang kongkret dan bisa diandalkan konsistennya untuk memilah antara kedua bagian hukum di atas.

Jika ini memang menjadi kebutuhan zaman sekarang, maka tawaran-tawaran teori dalam madhhab Shāfi'ī telah memberikan bahan-bahan, setidaknya bahan dasarnya. Madhhab ini memiliki spektrum posisi yuridis dalam rentangan luas, mulai dari kecenderungan tekstualis, meski tak seketat golongan Ḥambalī dan Ẓāhirī, hingga al-Ghazālī dan lain-lain yang jauh lebih longgar, meskipun barangkali tidak akan sebebas golongan Ḥanafī.

Sejarah menunjukkan adanya pelonggaran dalam madhhab Shāfi'ī dengan berjalannya waktu. Dan adalah sah untuk mengasumsikan bahwa sesungguhnya tidak ada posisi yang final untuk masa kapan pun. Ini berarti warisan madhhab Shāfi'ī masih bisa berkembang dan menunggu untuk dikembangkan lebih lanjut. Dan seraya meniru kesuksesan al-Juwaynī, mengadopsi gagasan-gagasan dari madhhab lain bukanlah sebuah kemustahilan, bahkan bisa menjadi keniscayaan.

Tapi bukannya tidak mungkin ada gagasan lain. Posisi-posisi yuridis bisa diambil dengan berubah-ubah

oleh orang yang sama dalam kurun waktu yang berbeda, sebagai hasil dari sebuah dialektika sejarah pemikiran yang tak terelakkan. Kiranya jangan dikesampingkan bahwa suatu zaman, di samping memiliki kebenarannya ketika menuntut kebebasan berfikir, juga mungkin memiliki kekeliruannya, ketika kebebasan itu sampai pada tahap dipertanyakan maknanya. Untuk itu bisa jadi perlu "ditegur" lewat posisi-posisi yang ketat sebagaimana telah pernah ditunjukkan oleh al-Imām al-Shāfi'ī.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Perdebatan mengenai fungsi dan kedudukan *al-maṣlaḥah* dalam pemikiran hukum Islam berakar pada kontroversi tentang soal *al-ḥusn* dan *al-qubḥ* serta tentang *ta'līl* terhadap perbuatan Tuhan dalam teologi Islam. Sebelum terbentuk kemapanan, perdebatan demikian ditandai oleh kekacauan metodologi penalaran hukum.
2. Madhhab Shāfi'ī, yang didirikan oleh al-Shāfi'ī, lahir di atas keprihatinan tentang kekacauan dalam metode penalaran hukum saat itu yang dipandangnya berbahaya. Al-Shāfi'ī telah mengusahakan keseimbangan antara fungsi wahyu dan akal dalam penalaran hukum, sekaligus ia adalah orang pertama yang meletakkan dasar bagi bangunan *uṣūl al-fiqh*

sebagai sebuah disiplin ilmu. Perangkat metodologis yang diciptakannya dan kemudian menjadi karakteristik madhhab Shāfi'ī disebut sebagai sintesa dari dan penengah antara kecenderungan tradisionis (*ahl al-ḥadīth*) dan kecenderungan rasionalis (*ahl al-ra'y*).

3. Di masa al-Shāfi'ī, kata *maṣlaḥah* belum dikenal sebagai sebuah istilah teknis (*technical term*). Sehingga dari al-Shāfi'ī tidak didapatkan konsep yang utuh mengenai *maṣlaḥah*. Tetapi al-Shāfi'ī menciptakan beberapa kaidah yang belakangan dikenal sebagai kaidah *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang jelas-jelas menekankan pentingnya mempergunakan *maṣlaḥah* dalam pertimbangan hukum.

4. Dari al-Shāfi'ī diperoleh keterangan tentang posisi yuridisnya: *Pertama,* semua kasus hukum pasti bisa ditangani oleh *kitāb Allāh; kedua, ijtihād* hanyalah *qiyās*. Tetapi ada juga keterangan lain bahwa al-Shāfi'ī tidak selalu terikat oleh *asl,* artinya sebenarnya ia bisa menerima metode yang bebas dari *qiyās al-ma'nā* dan *qiyās al-shabah* yang diteorikannya.

5. Bisa dipastikan bahwa al-Shāfi'ī dan seluruh pengikutnya menolak *al-maṣlaḥah al-mursalah* karena filsafat dasarnya, yaitu bahwa Allah telah membiarkan sebagian *maṣlaḥah* tidak diaturNya, bukan karena aspek proseduralnya. Hal ini ditunjukkan oleh ada bukti bahwa mereka bisa menerima substansi dari cara berfikirnya sendiri maupun *furū'* yang dihasilkannya.

6. Berpijak pada *qiyās*, para pengikutnya mengusahakan keseimbangan baru, diawali oleh al-Juwaynī, disusul oleh al-Ghazālī dan tokoh-tokoh lain seperti "Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām. Di tangan mereka, *maṣlaḥah* sebagai sebuah istilah teknis telah disikapi dengan lebih jelas dan mengisyaratkan kebebasan berfikir yang lebih luas daripada posisi al-Shāfi'ī. *Maṣlaḥah* lalu dipertimbangkan dalam kaitannya dengan pembicaraan mengenai sumber hukum.

7. Berdasarkan apa yang dibacanya dari al-Shāfi'ī bahwa al-Shāfi'ī bersedia berpegang kepada *ma'ānī mursalah* dan tidak harus kepada *aṣl*, al-Juwaynī menganalisis *maṣlaḥah* sebagai sebuah landasan penalaran ekstratekstual dalam konteks *qiyās al-'illah*.

8. Al-Ghazālī, lebih maju lagi dengan cara mengembangkan konsep *qiyās al-'illah* dan menerima *maṣlaḥah* yang tidak didukung oleh *naṣṣ* sebagai metode penalaran hukum di luar *naṣṣ* dengan tiga syarat, yaitu *ḍarūrīyah, qat'īyah, kullīyah*, yaitu mendesak dan tak terelakkan, pasti dan menyangkut kepentingan yang luas, bukan kepentingan individual. Al-Ghazālī menyebut konsepnya sebagai *istiṣlāh*.

9. Kedua tingkatan lain dari *maṣāliḥ*, yaitu *ḥājah* dan *taḥsīnīyah*, menurut al-Ghazālī tidak dapat diterima apabila tidak didukung oleh dalil tekstual. Jika didukung dalil tekstual, maka penalaran yang dilakukan dinamakan *qiyās*, dan jika sebaliknya tanpa bukti demikian, akan serupa dengan *istiḥsān*, dan dengan demikian tidak sah.

10. Secara umum, persyaratan al-Ghazālī untuk *maṣlaḥah* ini tidak memungkinkannya berlaku sebagai metode penalaran maupun *adillah al-aḥkām* yang berdiri sendiri. Namun ada keterangan dari tulisannya bahwa *maṣlaḥah* bisa membenarkan orang mempergunakan cara berfikir tertentu yang lebih bebas secara kasuistik sehingga mirip salah satu bentuk *istiḥsān*, yaitu keputusan untuk meninggalkan ketentuan umum dan beralih pada ketentuan perkecualian karena suatu pertimbangan tertentu yang kuat.

11. Pada perkembangan berikutnya, tampak terdapat konsekuensi yang tak terelakkan dari pemakaian *qiyās* untuk membuat kelonggaran-kelonggaran baru. Proses pencarian *ma'nā-ma'nā* yang mempunyai kedekatan dengan *ma'nā* yang terdapat dalam *naṣṣ*, atau yang menurut al-Shāfi'ī diistilahkan sebagai upaya pengaitan hukum dengan *maṣāliḥ* yang serupa dengan *maṣaliḥ* yang mempunyai landasan dalam *sharī'ah*, belakangan ditampung dalam mekanisme berfikir dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang lebih luwes lagi dalam mengakomodasikan pertimbangan *maṣlaḥah*.

12. Di dalam bidang *al-qawā'id al-fiqhīyah*, 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām dan al-Suyūṭī melonggarkan lagi persyaratan al-Ghazālī Menurut yang pertama, *maṣlaḥah* dapat membuat aturan tanpa *naṣṣ* meskipun pada tingkat *ḥājah* asalkan berskala massif (*'āmmah*). Lebih jauh lagi, menurut yang kedua, *ḥājah* yang *khāṣṣah* (pribadi) pun adakalanya sudah cukup.

13. Kelonggaran yang kian terjadi dalam penalaran hukum mengisyaratkan bahwa bentuk final suatu madhhab sebenarnya tidak pernah tercapai. Apa yang disebut sebagai kemapanan dalam madhhab Shāfi'ī dengan demikian, paling tidak untuk sebagiannya, akan berkembang di masa depan. Dan perkembangan madhhab Shāfi'ī sebagi hasil dialognya dengan perkembangan zaman dalam soal *maṣlaḥah* akan sangat menentukan masa depannya sebagai basis penalaran Hukum Islam.

B. Saran-saran

1. Karena ilmu keislaman metodologis seperti *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah* merupakan prasyarat untuk melakukan pembaharuan pemikiran Hukum Islam, maka lembaga pendidikan Islam dalam semua tingkatan harus bekerjasama untuk menggalakkan studi bidang ini. Kebijaksanaan IAIN yang menolak ijazah lokal pesantren dalam penerimaan mahasiswa baru secara signifikan mengurangi kemampuan berbahasa Arab di kalangan mahasiswa. Hal ini jelas merupakan kendala besar untuk menghidupkan kajian-kajian ksislaman yang mutlak memerlukan kemampuan kuat membaca teks berbahasa Arab. Kerugian ini harus diimbangi dengan mekanisme lain yang membuka akses yang lebih luas bagi lulusan pesantren yang kuat dalam kemampuan membaca teks berbahasa asing untuk memasuki IAIN dan lembaga sejenis, di mana ilmu

keislaman metodologis itu (diusahakan) diberikan dalam suasana ilmiah (*scientific*).

2. Khusus tentang *maṣlaḥah* dalam madhhab Shāfi'ī, pengkajian lebih lanjut perlu dilakukan terutama berkenaan dengan konstatasi bahwa teori (fasilitas) yang diciptakan oleh al-Ghazālī belum pernah dipraktekkan atau diaplikasikan. Ini berarti fasilitas sejiwa di dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* mengalami nasib yang sama. Disiplin ilmu yang terakhir ini bahkan belum banyak diajarkan apalagi disadari manfaatnya.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Siradjuddin. *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1981.

'Abd al-Mu'ṭī, Fārūq. *al-Imām al-Shāfi'ī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1992.

'Abd al-Salām, Muhyī al-Dīn. *Mawqif al-Imām al-Shāfi'ī*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Abū Sulaymān, 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm. *Al-Fikr al-Uṣūlī*. Jeddah: Dār al-Shurūq, 1983

Abū Zahrah, Muḥammad. *Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhīyah*. Kairo: Matba'at al-Madanī, t.t.

Abu Zaid, Farouq. *Hukum Islam antara Tradisionalis dan Modernis*. Terj. Husein Muhammad. Jakarta: P3M, 1986.

Anonim. "Syafi'i, Mazhab. "*Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 5, ed. Abdul Aziz Dahlan et. Al. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.

Al-'Asymawi, Muhammad Sa'id. "*Fikih Islam*", *Dalam Islam, Negara dan Hukum* (Seri INIS XVI), ed. Johanes den Heijer dan Syamsul Anwar. Jakarta: INIS, 1993: 117-131.

Al-'Aẓīmābādī, Abū Tayyib Muḥammad Sham al-Haqq. *'Awn al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*. 5 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1990.

Azizy, A. Qodri A. "The Concept of Madhhab and the Question of Its Boundary." *Al-Jami'ah*, 59 (1996), 77-92.

Al-Baghdādī, al-Khaṭīb. *Tārīkh Baghdād*. 15 vol. t.t.: Dār al-Fikr, t.t.

Bustanul Arifin. "Kompilasi, Fiqh dalam Bahasa Undang-undang." *Pesantren*, 2 (1985): 25-30.

Coulson. Noel J. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969.

-------, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, ter. Hamid Ahmad. Jakarta: P3M, 1987.

Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*, Bagian Pertama. Jakarta: Logos, 1997.

Faruki, Kemal A. *Islamic Jurisprudence*. Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994.

--------, *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice*. Karachi-Dacca: National Publishing House Ltd., 1971.

Ghan āyim, Muhammad Nabīl. *al-Risālah li al-Imām al-Shāfi'ī*. Kairo: Markaz al-Ahrām li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988.

Al-Ghazālī. *Al-Mustasfā min al-Uṣūl*. 2 vol. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1993.

Ḥasb Allāh, 'Alī. *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*. t.t.: t.p., 1924.

Hasan, Ahmad. "Al-Shāfi''s Role in the Development of Islamic Jurisprudence". *Islamic Studies*, 5 (Maret, 1966), 239-271.

--------, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, ter. Agah Garnadi. Bandung: Pustaka, 1984.

Al-Ḥusarī, Aḥmad. *Naẓrīyah al-Ḥukm wa Maṣādir al-Tashrī' fi Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Mesir: Maktabah al-Kullīyāt al-Azharīyah, 1981.

Ibn al-Athīr. *Al-Kāmil fi al-Tārīkh*. 10 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1987.

Ibn Khaldūn. *Tārīkh Ibn Khaldūn*. 18 vol. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

Al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin Yūsuf. *Al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, 2 vol. Kairo: Dār al-Anṣār, 1400 H.

Kamali, Muhammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Jakarta: al-Majlis al-A'lā al-Indūnīsī li al-Da'wah al-Islāmīyah, 1972.

Al-Laḥjī, 'Abdullāh bin Sa'īd Muḥammad 'Abbādī. *Īḍāḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah*. Surabaya: al-Hidāyah, 1410 H.

Masood, M. Khalid. *Islamic Legal Philosophy: A Studi of Abū Isḥāq al-Shaṭibī's Life and Thought*. Dehli: International Islamic Publishers, 1989.

Munawir, Ahmad Warson. *Kamus Arab Indonesia Aal-Munawwir*. Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-Munawir, t.t.

Mūsā, Kāmil. *Al-Madkhal ilā al-Tashrī' al-Islāmī*. Beirut: Muassasat al-Risālah, 1989.

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law*. Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994.

Al-Sāhī, Shawqī 'Abduh. *Al-Madkhal li Dirāsat al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1989.

Al-Sāyis, Muḥammad 'Aliyy. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1990.

--------, *Nash'at al-Fiqh al-Ijtihādī wa Aṭwāruh*, ed. Ahmad Makkī al-Rāfi'ī. Kairo: Majma' al-Buḥūth al-Azhar, 1967.

Al-Shāfi'ī, Muhammad bin Idrīs. *al-Risālah*. Ed. Ahmad Muhammad Shākir. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. T.t.

Al-Sha'rāni, Abū al-Muwāhib 'Abd al-Wahhāb bin Aḥmad 'Alī al-Anṣārī. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. 2 vol. T.t.: Dār al-Fikr. t.t.

Al-Subkī, Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb bin 'Aliyy. *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*. 2 vol. Beirut: Dār al-'Ilmīyah, 1991.

--------, Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb bin 'Aliyy. *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah*, vol. 1. Kairo: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalibī, 1964.

Al-Subkī, 'Aliyy bin 'Abd al-Kafī dan Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb bin 'Alī al-Subkī. *Al-Ibhāj fi Sharh al-Minhāj*. 3 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, t.t.

Al-Sulamī, 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Sulāmī. *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. 2vol. Kairo: al-Maktabah al-Ḥasīniyāh al-Miṣrīyah, 1934.

Al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān Jalāl al-Dīn. *Al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*. T.t.: Dār al-Fikr. T.t.

Paret, Rudi. "Istiḥsān and Istiṣlāḥ", *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill. 1961.

Wahid, Abdurrahman. "Nahdlatul Ulama dan islam di Indonesia Dewasa Ini". *Prisma*, 4 (1984): 31-38.

Al-Zarqā', Muṣṭafā Ahmad. *Al-Fiqh al-Islamī fī Thawbih al-Jadīd*. 3 vol. Damaskus: Maṭābi' Alif Bā', 1968.

Zayd, Muṣṭafā. *Al-Maṣlaḥah fi al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfi*. T.t.: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1964.

PENGURUS CABANG

Nahdlatul Ulama

KABUPATEN PONOROGO

PROVINSI JAWA TIMUR

www.nuponorogo.or.id

TENTANG PENULIS

ABDUL MUN'IM SALEH, lahir di Nganjuk, 7-11-1956 sebagai anak ketiga dari pasangan Saleh Hamid dan Anisah Suwarni, adalah dosen *usul al-fiqh* STAIN Ponorogo. Tinggal di Jombang sebagai pengajar di Pondok Pesantren Tarbiyatun Nasyi'in, Paculgowang, Jatirejo, Diwek, Jombang. Menyelesaikan pendidikan dasar (1968) dan PGAN IV Tahun (1972) di Nganjuk, PGAN VI Tahun (1974) di Kediri. Gelar sarjana diperolehnya dari Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya (1981), menyelesaikan Program S-2 (1999) dan Program S-3 (2007), keduanya pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya. Selama memempuh sekolah menengah dan S-1, penulis *nyantri* di Pesantren Sekarputih Nganjuk, Jamsaren Kediri dan Darul Arqam Surabaya. Karier kepengajaran dimulainya dari menjadi guru SLTP dan SLTA. Pernah bekerja pada Perhimpunan Pengembangan Pesantren

dan Masyarakat (P3M) sebagai redaktur jurnal ilmiah *PESANTREN* (1982-1992). Sejak tahun 1994 menjadi dosen di STAIN Ponorogo. Saat ini menjabat Direktur Program Pascasarjana STAIN Ponorogo dan dosen Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya serta Pascasarjana STAIN Kediri. Buku-buku dan artikel-artikel yang ditulisnya mengambil bidang *uṣūl al-fiqh, al-qawā'id al-fiqhīyah* dan filsafat Hukum Islam. Penulis dapat dihubungi pada 081335613819 dan abd_munim@yahoo.com.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KIAI AGENG MUHAMMAD BESARI

PONOROGO

Kehadiran buku ini dimaksudkan untuk mengisi kekosongan bacaan tentang posisi yuristik madhhab Shafi'i, khususnya posisi yuristik pendirinya, al-Imam al-Shafi'i sendiri. Literatur tentang madhhab ini memang telah beredar luas di Indonesia, tapi kebanyakan mengenai fiqhnya, sementara tentang metode berfikirnya (madhhabnya) sendiri tidaklah banyak. Kajian khusus tentang *maslahah* di dalam madhhab Shafi'i lebih langka lagi, sehingga sering muncul kesan bahwa madhhab ini tidak mengenal wacana tersebut.

Dalam buku ini, penulis mengkaji tentang bagaimana madhhab Shafi'i memposisikan *maslahah* dalam pemikiran hukumnya sebagai sumber dan pertimbangan hukum berikut perinciannya sampai menyentuh pada prosedur penalaran hukum, mulai dari tingkat filsafat hukumnya sampai elaborasinya ke dalam kaidah-kaidah penetapan hukum. Dengan begitu diharapkan buku ini akan berguna untuk memahami karakteristik pemikiran hukum Islam di Indonesi yang mayoritas menganut madhhab Shafi'i. Selanjutnya, dapat dijadikan pertimbangan untuk menyikapi usulan tentang upaya pengembangan terhadap metode berfikir madhhab Shafi'i untuk keperluan menanggapi perkembangan zaman.

Diterbitkan atas kerja sama:

MAGNUM

KOMUNITAS KAJIAN PEMIKIRAN

ISBN 978-602-97612-2-1

9 786029 761221